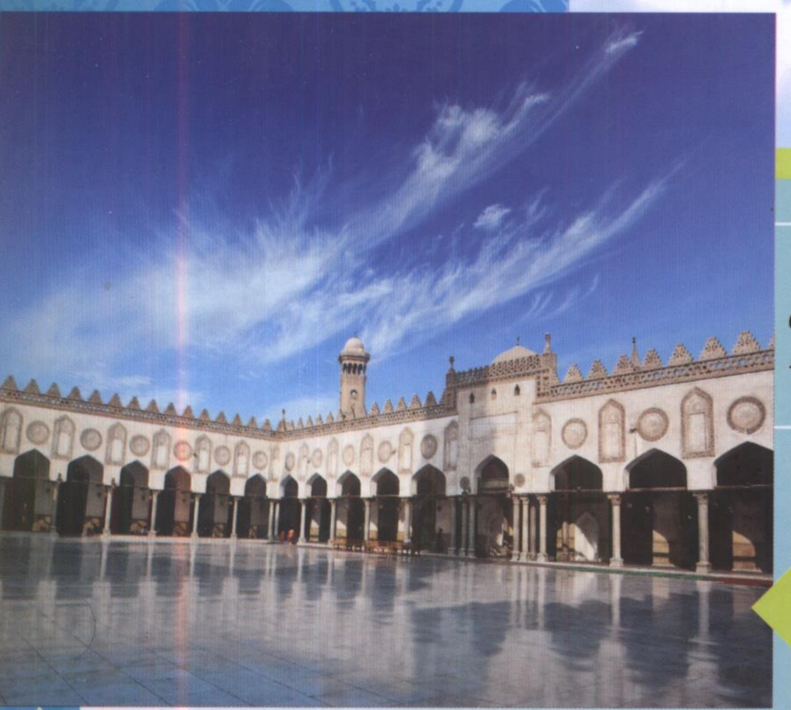
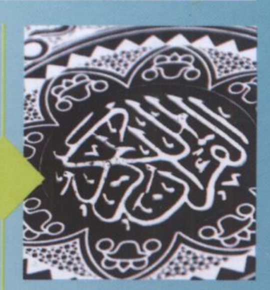


تاريخ أصول الفقه



تأليف
علي جمعة
عضو هيئة كبار العلماء
بالأزهر الشريف





بطاقة فهرسة
أثناء النشر إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

جمعة/ علي
تاريخ أصول الفقه/ تأليف علي جمعة
- ط١- القاهرة: دار المقطم للنشر والتوزيع، ٢٠١٤.
٢٥٢ص، ١٧×٢٤ سم.
تدمك: ٦ ٠٧٧ ٤٧٨ ٩٧٧ ٩٧٨
١- الفقه الإسلامي ، أصول - تاريخ
٢- الفقه - تاريخ
أ- العنوان ٢٥١

رقم الإيداع: ٢١٦٧١ / ٢٠١٤
الترقيم الدولي: 978-977-478-067-7

دار المقطم للنشر والتوزيع

٥٠ شارع الشيخ ريحان - عابدين - القاهرة
جمهورية مصر العربية
ت: ٢٧٩٥٨٢١٥ - ٢٧٩٤٦١٠٩ (٠٠٢٠٢)
فاكس: ٢٥٠٨٢٢٢٣ (٠٠٢٠٢)

تاريخ أصول الفقه

تأليف

علي جمعة

عضو هيئة كبار العلماء

بالأزهر الشريف



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

علم تاريخ أصول الفقه علم حادث لمادة مستقلة بدأ تدريسها في الدراسات العليا في كلية الشريعة والقانون بالقاهرة على يد الشيخ عبد الغني عبد الخالق رحمه الله تعالى في محاضرات ألقاها على طلبة السنة الأولى من شعبة أصول الفقه.

وتلك المحاضرات كتبت في ثلاث وستين صفحة طوف فيها رضي الله تعالى عنه على تعريف أصول الفقه وذكر بعض ما ألف فيه وتراجم أربعة من كبار المصنفين كما ذكر إجمالا مبادئ العلم العشرة.

وأشار إلى أنه لا بد من معرفة ما كتب في تاريخ التشريع عامة وما ورد مما يفيد تاريخ أصول الفقه خاصة.

ونقل هنا في هذه المقدمة ما ذكره ابن خلدون في مقدمة تاريخه عن فن أصول الفقه:

الفصل التاسع في أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات

اعلم أنّ أصول الفقه من أعظم العلوم الشّرعيّة وأجلّها قدرا وأكثرها فائدة وهو النّظر في الأدلّة الشّرعيّة من حيث تؤخذ منها الأحكام والتّآليف.

وأصول الأدلّة الشّرعيّة هي الكتاب الّذي هو القرآن ثمّ السّنّة المبنيّة له. فعلى عهد النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم كانت الأحكام تتلقّى منه بما يوحى إليه من القرآن ويبيّنه بقوله وفعله بخطاب شفاهيّ لا يحتاج إلى نقل ولا إلى نظر وقياس.

ومن بعده صلوات الله وسلامه عليه تعذّر الخطاب الشّفاهيّ وانحفظ القرآن بالتّواتر. وأمّا السّنّة فأجمع الصّحابة رضوان الله تعالى عليهم على وجوب العمل بما يصل إلينا منها قولا أو فعلا بالنّقل الصّحيح الّذي يغلب على الظّنّ صدقه.

وتعيّنت دلالة الشّرع في الكتاب والسّنّة بهذا الاعتبار ثمّ ينزّل الإجماع منزلتهما لإجماع الصّحابة على النّكير على مخالفيهم. ولا يكون ذلك إلّا عن مستند لأنّ مثلهم لا يتّفقون من غير دليل ثابت مع شهادة الأدلّة بعصمة الجماعة فصار الإجماع دليلا ثابتا في الشّرعيّات، ثمّ نظرنا في طرق استدلال الصّحابة والسّلف بالكتاب والسّنّة فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منهما، ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك، فإنّ كثيرا من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج في النّصوص الثّابتة فقاسوها بما ثبت وألحقوها بما نصّ عليه بشروط في ذلك الإلحاق، تصحّح تلك المساواة بين الشّبيهين أو المثلين، حتّى يغلب على الظّنّ أنّ حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلا شرعيا بإجماعهم عليه، وهو القياس وهو رابع الأدلّة.

واتّفق جمهور العلماء على أنّ هذه هي أصول الأدلّة وإن خالف بعضهم في الإجماع والقياس إلّا أنّه شذوذ، وألحق بعضهم بهذه الأدلّة الأربعة أدلّة أخرى لا حاجة بنا إلى ذكرها، لضعف مداركها وشذوذ القول فيها، فكان من أوّل مباحث هذا الفنّ النّظر في كون هذه أدلّة، فأمّا الكتاب فدليله المعجزة القاطعة في متنه والتّواتر في نقله، فلم يبق فيه مجال للاحتمال.

وأمّا السّنّة وما نقل إلينا منها فالإجماع على وجوب العمل بما يصحّ منها كما قلناه، معتضدا بما كان عليه العمل في حياته صلوات الله وسلامه عليه من إنفاذ الكتب والرّسل إلى النّواحي بالأحكام والشّرائع آمرا وناهيا. وأمّا الإجماع فلاتّفاقهم رضوان الله تعالى عليهم على إنكار مخالفتهم مع العصمة الثّابتة للأمّة.

وأمّا القياس فبإجماع الصّحابة رضي الله عنهم عليه، هذه أصول الأدلّة. ثمّ إنّ المنقول من السّنّة محتاج إلى تصحيح الخبر بالنّظر في طرق النّقل وعدالة النّاقلين لتتميّز الحالة المحصّلة للظّنّ بصدقة الّذي هو مناط وجوب العمل بالخبر، وهذه أيضا من قواعد الفنّ.

ويلحق بذلك عند التّعارض بين الخبرين وطلب المتقدّم منها معرفة النّاسخ والمنسوخ وهي من فصوله أيضا وأبوابه، ثمّ بعد ذلك يتعيّن النّظر في دلالة الألفاظ وذلك أنّ استفادة المعاني على الإطلاق من تراكيب الكلام على الإطلاق يتوقّف على معرفة الدّلالات الوضعيّة مفردة ومركّبة، والقوانين اللّسانيّة في ذلك هي علوم النّحو والتّصريف والبيان.

وحين كان الكلام ملكة لأهله لم تكن هذه علوما ولا قوانين ولم يكن الفقه حينئذ يحتاج إليها لأنّها جبلّة وملكة، فلمّا فسدت الملكة في لسان العرب قيّدها الجهابذة المتجرّدون لذلك بنقل صحيح ومقاييس مستنبطة صحيحة وصارت علوما يحتاج إليها الفقيه في معرفة أحكام الله تعالى، ثمّ إنّ هناك استفادات أخرى خاصّة من تراكيب الكلام وهي استفادة الأحكام الشّرعيّة بين المعاني من أدلّتها الخاصّة من تراكيب الكلام وهو الفقه، ولا يكفي فيه معرفة الدّلالات الوضعيّة على الأطلاق بل لا بدّ من معرفة أمور أخرى تتوقّف عليها تلك الدّلالات الخاصّة وبها تستفاد الأحكام بحسب ما أصّل أهل الشّرع وجهابذة العلم من ذلك وجعلوه قوانين لهذه الاستفادة، مثل أنّ اللّغة لا تثبت قياسا والمشترك لا يراد به معناه معا والواو لا تقتضي التّرتيب والعامّ إذا أخرجت أفراد الخاصّ منه هل يبقى حجّة فيما عداها؟ والأمر للوجوب أو النّدب وللفور أو التّراخي والنّهي يقتضي الفساد أو الصّحّة والمطلق هل يحمل على المقيّد؟ والنّصّ على العلّة كاف في التّعدّد أم لا ؟ وأمثال هذه، فكانت كلّها من قواعد هذا الفنّ.

ولكونها من مباحث الدّلالة كانت لغويّة، ثمّ إنّ النّظر في القياس من أعظم قواعد هذا الفنّ لأنّ فيه تحقيق الأصل والفرع فيما يقاس ويماثل من الأحكام وينفتح الوصف الّذي يغلب على الظّنّ أنّ الحكم علق به في الأصل من تبيّن أوصاف ذلك المحلّ أو وجود ذلك الوصف في الفرع من غير معارض يمنع من ترتيب الحكم عليه في مسائل أخرى من توابع ذلك كلّها قواعد لهذا الفنّ.

(واعلم) أنّ هذا الفنّ من الفنون المستحدثة في الملّة وكان السّلف في غنية عنه بما أنّ استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد ممّا عندهم من الملكة اللّسانيّة، وأمّا القوانين الّتي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصا فمنهم أخذ معظمها، وأمّا الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النّظر فيها لقرب العصر وممارسة النّقلة وخبرتهم بهم.

فلمّا انقرض السّلف وذهب الصّدر الأوّل وانقلبت العلوم كلّها صناعة كما قرّرناه من قبل احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلّة فكتبوها فنا قائما برأسه سمّوه أصول الفقه.

وكان أوّل من كتب فيه الشّافعيّ رضي الله تعالى عنه، أملى فيه رسالته المشهورة تكلّم فيها في الأوامر والنّواهي والبيان والخبر والنّسخ وحكم العلّة المنصوصة من القياس، ثمّ كتب فقهاء الحنفيّة فيه وحقّقوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها.

وكتب المتكلّمون أيضا كذلك إلّا أنّ كتابة الفقهاء فيها أمسّ بالفقه وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشّواهد وبناء المسائل فيها على النّكت الفقهيّة، والمتكلّمون يجرّدون صور تلك المسائل عن الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقليّ ما أمكن لأنّه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم فكان لفقهاء الحنفيّة فيها اليد الطولى من الغوص على النّكت الفقهيّة والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن، وجاء أبو زيد الدّبّوسيّ من أئمّتهم فكتب في القياس بأوسع من جميعهم وتمّم الأبحاث والشّروط الّتي يحتاج إليها فيه وكملت صناعة أصول الفقه بكماله وتهذّبت مسائله وتمهّدت قواعده وعني النّاس بطريقة المتكلّمين فيه.

وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلّمون كتاب البرهان لإمام الحرمين والمستصفى للغزاليّ وهما من الأشعريّة وكتاب العمد لعبد الجبّار وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصريّ وهما من المعتزلة، وكانت الأربعة قواعد هذا الفنّ وأركانه، ثمّ لخّص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلّمين المتأخّرين وهما الإمام فخر الدّين بن الخطيب في كتاب المحصول وسيف الدّين الآمديّ في كتاب الأحكام.

واختلفت طرائقهما في الفنّ بين التّحقيق والحجاج، فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلّة والاحتجاج والآمديّ مولع بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل.

وأمّا كتاب المحصول فاختصره تلميذ الإمام سراج الدّين الأرمويّ في كتاب التّحصيل وتاج الدّين الأرمويّ في كتاب الحاصل، واقتطف شهاب الدّين القرافيّ منهما مقدّمات وقواعد في كتاب صغير سمّاه التّنقيحات، وكذلك فعل البيضاويّ في كتاب المنهاج، وعني المبتدءون بهذين الكتابين وشرحهما كثير من النّاس، وأمّا كتاب الإحكام للآمديّ وهو أكثر تحقيقا في المسائل فلخّصه أبو عمر بن الحاجب في كتابه المعروف بالمختصر الكبير، ثمّ اختصره في كتاب آخر تداوله طلبة العلم وعني أهل المشرق والمغرب به وبمطالعته وشرحه وحصلت زبدة طريقة المتكلّمين في هذا الفنّ في هذه المختصرات.

وأمّا طريقة الحنفيّة فكتبوا فيها كثيرا وكان من أحسن كتابة فيها، للمتقدّمين تأليف أبي زيد الدّبّوسيّ وأحسن كتابة المتأخّرين فيها تأليف سيف الإسلام البزدوي من أئمّتهم وهو مستوعب وجاء ابن السّاعاتيّ من فقهاء الحنفيّة فجمع بين كتاب الإحكام وكتاب البزدويّ في الطّريقتين وسمّي كتابه بالبدائع فجاء من أحسن الأوضاع وأبدعها وأئمّة العلماء لهذا العهد يتداولونه قراءة وبحثا، وأولع كثير من علماء العجم بشرحه.

والحال على ذلك لهذا العهد، هذه حقيقة هذا الفنّ وتعيين موضوعاته وتعديد التّآليف المشهورة لهذا العهد فيه، والله ينفعنا بالعلم ويجعلنا من أهله بمنّه وكرمه إنّه على كلّ شيء قدير.

وأما الخلافات:

فاعلم أنّ هذا الفقه المستنبط من الأدلّة الشّرعيّة كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافا لا بدّ من وقوعه لما قدّمناه، واتّسع ذلك في الملّة اتّساعا عظيما وكان للمقلّدين أن يقلّدوا من شاءوا منهم ثمّ لمّا انتهى ذلك إلى الأئمّة الأربعة من علماء الأمصار وكانوا بمكان من حسن الظّنّ بهم اقتصر النّاس على تقليدهم ومنعوا من تقليد سواهم لذهاب الاجتهاد لصعوبته وتشعّب العلوم الّتي هي موادّه باتّصال الزّمان وافتقاد من يقوم على سوى هذه المذاهب الأربعة.

فأقيمت هذه المذاهب الأربعة أصول الملّة وأجري الخلاف بين المتمسّكين بها والآخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النّصوص الشّرعيّة والأصول الفقهيّة، وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كلّ منهم مذهب إمامه تجري على أصول صحيحة وطرائق قويمة يحتجّ بها كلّ على صحّة مذهبه الّذي قلّده وتمسّك به وأجريت في مسائل الشّريعة كلّها وفي كلّ باب من أبواب الفقه، فتارة يكون الخلاف بين الشّافعيّ ومالك وأبو حنيفة يوافق أحدهما وتارة بين مالك وأبي حنيفة والشّافعيّ يوافق أحدهما وتارة بين الشّافعيّ وأبي حنيفة ومالك يوافق أحدهما وكان في هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمّة ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم، كان هذا الصّنف من العلم يسمّى بالخلافيّات.

ولا بدّ لصاحبه من معرفة القواعد الّتي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد إلّا أنّ المجتهد يحتاج إليها للاستنباط وصاحب الخلافيّات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة

من أن يهدمها المخالف بأدلّته، وهو لعمري علم جليل الفائدة في معرفة مآخذ الأئمّة وأدلّتهم ومران المطالعين له على الاستدلال فيما يرومون الاستدلال عليه.

وتآليف الحنفيّة والشّافعيّة فيه أكثر من تآليف المالكيّة لأنّ القياس عند الحنفيّة أصل للكثير من فروع مذهبهم كما عرفت فهم لذلك أهل النّظر والبحث.

وأمّا المالكيّة فالأثر أكثر معتمدهم وليسوا بأهل نظر وأيضا فأكثرهم أهل الغرب وهم بادية غفل من الصّنائع إلّا في الأقلّ.

وللغزاليّ رحمه الله تعالى فيه كتاب المآخذ، ولأبي بكر العربيّ من المالكيّة كتاب التّلخيص جلبه من المشرق، ولأبي زيد الدّبّوسيّ كتاب التّعليقة، ولابن القصّار من شيوخ المالكيّة عيون الأدلّة، وقد جمع ابن السّاعاتيّ في مختصره في أصول الفقه جميع ما ينبنى عليها من الفقه الخلافيّ مدرجا في كلّ مسألة ما ينبنى عليها من الخلافيّات.

وأما الجدال:

وهو معرفة آداب المناظرة الّتي تجري بين أهل المذاهب الفقهيّة وغيرهم فإنّه لمّا كان باب المناظرة في الرّدّ والقبول متّسعا وكلّ واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج.

ومنه ما يكون صوابا ومنه ما يكون خطأ فاحتاج الأئمّة إلى أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظران عند حدودها في الرّدّ والقبول وكيف يكون حال المستدلّ والمجيب وحيث يسوغ له أن يكون مستدلا وكيف يكون مخصوصا منقطعا ومحلّ اعتراضه أو معارضته وأين يجب عليه السّكوت ولخصمه الكلام والاستدلال.

ولذلك قيل فيه: إنّه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال الّتي يتوصّل بها إلى حفظ رأي وهدمه سواء كان ذلك الرّأي من الفقه أو غيره.

وهي طريقتان طريقة البزدويّ وهي خاصّة بالأدلّة الشّرعيّة من النّصّ والإجماع والاستدلال وطريقة العميديّ وهي عامّة في كلّ دليل يستدلّ به من أيّ علم كان وأكثره استدلال. وهو من المناحي الحسنة والمغالطات فيه في نفس الأمر كثيرة. وإذا اعتبرنا النّظر المنطقيّ كان في الغالب أشبه بالقياس المغالطيّ والسّوفسطائيّ.

إلّا أنّ صور الأدلّة والأقيسة فيه محفوظة مراعاة يتحرّى فيها طرق الاستدلال كما ينبغي، وهذا العميديّ هو أوّل من كتب فيها ونسبت الطّريقة إليه، وضع الكتاب المسمّى بالإرشاد مختصرا وتبعه من بعده من المتأخّرين كالنّسفيّ وغيره جاءوا على أثره وسلكوا مسلكه وكثرت في الطّريقة التّآليف، وهي لهذا العهد مهجورة لنقص العلم والتّعليم في الأمصار الإسلاميّة، وهي مع ذلك كماليّة وليست ضروريّة والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التّوفيق. أهـ.[١]

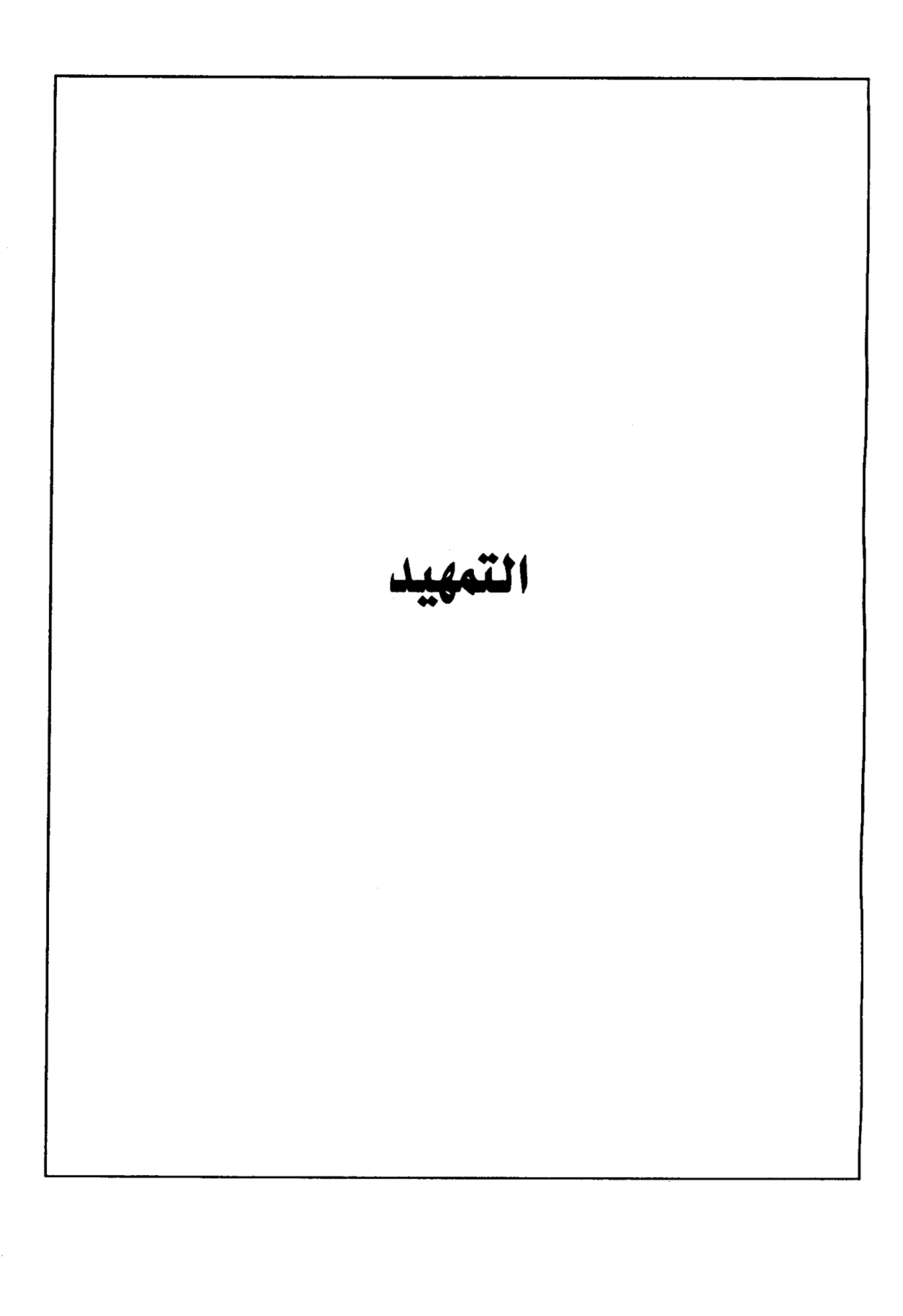
ثم إن تاريخ التشريع بدأ مع بدايات القرن الرابع عشر الهجري، عندما احتاج الطلاب إلى أن نتكلم عن العلوم قبل أن نتكلم في العلوم.

والفرق بينهما أن من يتكلم عن العلم يتكلم عن تاريخه عبر العصور وعن موضوعه وعن مناهج التأليف فيه وعن مدارسه المختلفة ومذاهبه المتنوعه وعن كتبه المعتمدة وغير المعتمدة بل عن مصطلحاته وتراجم علمائه وبيان أهل الاختصاص منهم، والتمييز بين المجتهد والمشتغل والناقل، أما الكلام في العلم فهو الحديث عن مسائله وصناعته وبيان أحكامه وأدلتها وتعليلها والترجيح بين تلك الأدلة واختيار الراجح بين هذه الأحكام ونحو ذلك، مما يجعل هناك فارقا كبيرا بين الكلام في العلم والكلام عن العلم.[٢]

❊❊❊

(١) ابن خلدون: مقدمة تاريخه ٥٧٣/١. طبعة دار الفكر ١٩٨٨م.

(٢) راجع كتاب المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية للمؤلف.



التمهيد

أولا تاريخ التشريع

كتب في تاريخ التشريع مجموعة من العلماء منهم على سبيل المثال :

١- تاريخ التشريع الإسلامي، تأليف: محمد الخضري، دار الفاروق ط١-٢٠٠٩م.

٢- خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، تأليف: عبد الوهاب خلاف، دار القلم الكويت، ط١٩٧١/٩م.

٣- التشريع الإسلامي تاريخه وفلسفته، تأليف: جلال الحنفي، مطبعة السعادة، سنة ١٩٤٠م.

٤- محاضرات في تاريخ التشريع الإسلامي وفي المعاملات الشرعية لطلبة السنة الأولى بكلية الحقوق، تأليف: عبد الفتاح محمد البانوبي، مطبعة السفير بالقاهرة، ط١-١٩٤٥م.

٥- تاريخ التشريع الإسلامي، تأليف: عبد اللطيف السبكي - ومحمد علي السايس -ومحمد يوسف البربري، مطبعة الاستقامة، ط١٩٤٦/٣م.

٦- تاريخ التشريع الإسلامي ومصادره ونظرته للأموال والعقود، تأليف: محمد سلام مدكور، مطبعة الفجالة الجديدة.

٧- المنتقى في تاريخ التشريع الإسلامي، محمد أنيس عبادة، دار الطباعة المحمدية، ط١٩٦١/١م.

٨- في تاريخ التشريع الإسلامي، تأليف: ن. ج. كولسون، تحقيق: حسن عبد اللطيف الشافعي، دار العروبة بالكويت ط١٩٨٢/١م.

٩- تاريخ التشريع الإسلامي، تأليف: علال الفاسي، تحقيق: عبد الرحمن بن العربي الحربيشي.

١٠- تاريخ التشريع الإسلامي التشريع والفقه، تأليف مناع القطان، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت، ط/٢٧ – ١٩٩٨م.

١١- تاريخ التشريع الإسلامي، تأليف: عبد الفتاح حسيني الشيخ، مجمع البحوث الإسلامية السنة ٣٥ الكتاب الأول ٢٠٠٤م.

ومعظم الكاتبين فى تاريخ الفقه الإسلامى يكادون يتفقون على تقسيم التاريخ الفقهى إلى مراحل ست :

المرحلة الأولى : عصر النبوة، وهو عصر النص.

المرحلة الثانية : عصر الخلفاء الراشدين، وهو عصر نقل النص، وضبطه، والاجتهاد فى أهم الوقائع الحادثة.

المرحلة الثالثة : العصر الذى يبدأ من نهاية عهد الخلفاء الراشدين، وينتهى فى أوائل القرن الثانى الهجرى.

المرحلة الرابعة : وهى المرحلة التى تبدأ من سنة ١٠١هـ، وتنتهى بسنة ٣١٠هـ.

المرحلة الخامسة : وهى المرحلة التى تبدأ من منتصف القرن الخامس، وتنتهى بسقوط بغداد سنة ٦٥٦هـ.

المرحلة السادسة : وهى المرحلة التى تبدأ بسقوط بغداد وتبقى مستمرة حتى يومنا هذا والدولة العثمانية داخلة فقهيا فى هذه المرحلة السادسة.

ونرى أن أدوار الفقه يمكن أن نقسمها إلى أربعة أدوار هى:

الدور الأول :

عصر الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين، فقد انقضى عصر النبى صلى الله عليه وسلم، وقد تم فيه التشريع الإلهى فى الكتاب والسنة، وهما الأصلان العظيمان اللذان خلفهما هذا العصر للذى تلاه، ولجميع العصور اللاحقة به.

وقد بدأ الفقه بالنمو والاتساع فى هذا الدور، ذلك أن الفقهاء بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم واجهوا وقائع وأحداثاً ما كان لهم بها عهد أيام النبى صلى الله عليه وسلم، فكان لا بد من معرفة حكم الله تعالى فيها.

كما أن الحروب التى وقعت وما نتج عنها من قضايا وعلاقات بين المسلمين وبين غيرهم فى أثناء الحرب وبعدها أدت إلى كثرة المسائل الفقهية.

والفتوحات الإسلامية وما ترتب عليها من امتداد، واتساع رقعة الدولة الإسلامية، واتصال المسلمين بأهل تلك البلاد، ولكل بلد أعرافه، وعاداته، وتقاليده، ونظمه.

كل ذلك أدى إلى ظهور مسائل وقضايا جديدة تستلزم معرفة حكم الشرع فيها، وقد قام فقهاء الصحابة والتابعين بمهمة التعرف على أحكام هذه المسائل، والوقائع الجديدة؛ فاجتهدوا، واستعملوا آرائهم فى ضوء قواعد الشريعة، ومبادئها العامة، ومعرفتهم بمقاصدها، وهكذا ظهر الاجتهاد بالرأى، فلا بد أن يتبعه اختلاف.

وهذا ما حصل فى هذا الدور، وما كان له من وجود فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم.

وكما اجتهد الفقهاء فى هذا العصر واختلفوا، فقد اجتهدوا واتفقوا، والاتفاق هو الإجماع، وهكذا ظهر الإجماع فى هذا الدور كمصدر للفقه، وما كان له وجود فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم.

وكذلك شاع التحديث بالسُّنة، وازداد بسبب تفرق الفقهاء فى البلاد، وتجدد الحوادث، وضرورة البحث عن أحكامها، فكان ذلك داعياً إلى السؤال عن السُّنة، وقيام الحافظين لها بالتحديث، واستنباط الأحكام منها.

طريقتهم فى التعرف على الأحكام :

كان الفقهاء فى هذا الدور إذا نزلت النازلة، التمسوا حكمها فى كتاب الله، فإن لم يجدوا الحكم فيه تحولوا إلى السُّنة، فإن لم يجدوا الحكم تحولوا إلى الرأى، وقضوا بما أداهم إليه اجتهادهم، ولا شك أن هذا النهج هو المنهج السليم.

فقد كان الفقهاء لا يلجأون إلى الرأى إلا إذا لم يجدوا الحكم فى الكتاب، أو فى السنة، إلا أنهم ما كانوا سواء فى رجوعهم إلى الرأى فى هذه الحالة، فمنهم المكثر من الرأى، ومنهم المقل.

يقول ابن القيم: ثُمَّ قَامَ بِالْفَتْوَى بَعْدَهُ بَرْكُ الْإِسْلَامِ وَعِصَابَةُ الْإِيمَانِ، وَعَسْكَرُ الْقُرْآنِ، وَجُنْدُ الرَّحْمَنِ، أُولَئِكَ أَصْحَابُهُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، أَلْيَنُ الْأُمَّةِ قُلُوبًا، وَأَعْمَقُهَا عِلْمًا، وَأَقَلُّهَا تَكَلُّفًا، وَأَحْسَنُهَا بَيَانًا، وَأَصْدَقُهَا إيمَانًا، وَأَعَمُّهَا نَصِيحَةً، وَأَقْرَبُهَا إلَى اللَّهِ وَسِيلَةً، وَكَانُوا بَيْنَ مُكْثِرٍ مِنْهَا وَمُقِلٍّ وَمُتَوَسِّطٍ.

[الْمُكْثِرُونَ مِنْ الصَّحَابَةِ]

وَالَّذِينَ حُفِظَتْ عَنْهُمْ الْفَتْوَى مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مِائَةٌ وَنَيِّفٌ وَثَلَاثُونَ نَفْسًا، مَا بَيْنَ رَجُلٍ وَامْرَأَةٍ، وَكَانَ الْمُكْثِرُونَ مِنْهُمْ سَبْعَةٌ: عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، وَعَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ، وَعَائِشَةُ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ، وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ.

وَقَالَ أَبُو مُحَمَّدِ بْنُ حَزْمٍ: وَيُمْكِنُ أَنْ يُجْمَعَ مِنْ فَتْوَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ سِفْرٌ ضَخْمٌ قَالَ: وَقَدْ جَمَعَ أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ يَعْقُوبَ بْنِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ الْمَأْمُونِ فُتْيَا عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - فِي عِشْرِينَ كِتَابًا وَأَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدٌ الْمَذْكُورُ أَحَدُ أَئِمَّةِ الْإِسْلَامِ فِي الْعِلْمِ وَالْحَدِيثِ.

[الْمُتَوَسِّطُونَ فِي الْفُتْيَا مِنْهُمْ]

قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ: وَالْمُتَوَسِّطُونَ مِنْهُمْ فِيمَا رُوِيَ عَنْهُمْ مِنْ الْفُتْيَا: أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ، وَأُمُّ سَلَمَةَ، وَأَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، وَأَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، وَأَبُو هُرَيْرَةَ، وَعُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزُّبَيْرِ، وَأَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ، وَسَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ، وَسَلْمَانُ الْفَارِسِيُّ، وَجَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ؛ فَهَؤُلَاءِ ثَلَاثَةَ عَشَرَ يُمْكِنُ أَنْ يُجْمَعَ مِنْ فُتْيَا كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ صَغِيرٌ جِدًّا، وَيُضَافُ إلَيْهِمْ: طَلْحَةُ، وَالزُّبَيْرُ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ، وَعِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ، وَأَبُو بَكْرَةَ، وَعُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ، وَمُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ.

[الْمُقِلُّونَ]

وَالْبَاقُونَ مِنْهُمْ مُقِلُّونَ فِي الْفُتْيَا، لَا يُرْوَى عَنْ الْوَاحِدِ مِنْهُمْ إلَّا الْمَسْأَلَةُ وَالْمَسْأَلَتَانِ، وَالزِّيَادَةُ الْيَسِيرَةُ عَلَى ذَلِكَ يُمْكِنُ أَنْ يُجْمَعَ مِنْ فُتْيَا جَمِيعِهِمْ جُزْءٌ صَغِيرٌ فَقَطْ بَعْدَ التَّقَصِّي وَالْبَحْثِ، وَهُمْ: أَبُو الدَّرْدَاءِ، وَأَبُو الْيُسْرِ، وَأَبُو سَلَمَةَ الْمَخْزُومِيُّ، وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ، وَسَعِيدُ بْنُ زَيْدٍ، وَالْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ ابْنَا عَلِيٍّ، وَالنُّعْمَانُ بْنُ بَشِيرٍ، وَأَبُو مَسْعُودٍ، وَأُبَيُّ بْنِ كَعْبٍ، وَأَبُو أَيُّوبَ، وَأَبُو طَلْحَةَ، وَأَبُو ذَرٍّ، وَأُمُّ عَطِيَّةَ، وَصَفِيَّةُ أُمّ الْمُؤْمِنِينَ، وَحَفْصَةُ، وَأُمُّ حَبِيبَةَ، وَأُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ، وَجَعْفَرُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، وَالْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ، وَقَرَظَةُ بْنُ كَعْبٍ، وَنَافِعُ أَخُو أَبِي بَكْرَةَ لِأُمِّهِ، وَالْمِقْدَادُ بْنُ الْأَسْوَدِ، وَأَبُو السَّنَابِلِ، وَالْجَارُودُ، وَالْعَبْدِيُّ، وَلَيْلَى بِنْتُ قانف، وَأَبُو مَحْذُورَةَ، وَأَبُو شُرَيْحٍ الْكَعْبِيُّ، وَأَبُو بَرْزَةَ الْأَسْلَمِيُّ،

وَأَسْمَاءُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ، وَأُمُّ شَرِيكٍ وَالْحَوْلَاءُ بِنْتُ تُوَيْتٍ، وَأُسَيْدُ بْنُ الْحُضَيْرِ، وَالضَّحَّاكُ بْنُ قَيْسٍ، وَحَبِيبُ بْنُ مَسْلَمَةَ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُنَيْسٍ، وَحُذَيْفَةُ بْنُ الْيَمَانِ، وَثُمَامَةُ بْنُ أُثَالٍ، وَعَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ، وَعَمْرُو بْنُ الْعَاصِ، وَأَبُو الْغَادِيَةِ السُّلَمِيُّ، وَأُمُّ الدَّرْدَاءِ الْكُبْرَى، وَالضَّحَّاكُ بْنُ خَلِيفَةَ الْمَازِنِيُّ، وَالْحَكَمُ بْنُ عَمْرٍو الْغِفَارِيُّ، وَوَابِصَةُ بْنُ مَعْبَدٍ الْأَسَدِيُّ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْبَرْمَكِيُّ، وَعَوْفُ بْنُ مَالِكٍ وَعَدِيُّ بْنُ حَاتِمٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَوْفَى، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ، وَعَمْرُو بْنُ عَبَسَةَ، وَعَتَّابُ بْنُ أُسَيْدٍ، وَعُثْمَانُ بْنُ أَبِي الْعَاصِ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَرْجِسَ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ، وَعَقِيلُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، وَعَائِذُ بْنُ عَمْرٍو، وَأَبُو قَتَادَةَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَعْمَرٍ الْعَدَوِيُّ، وَعُمَيُّ بْنُ سَعْلَةَ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقُ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ أَخُوهُ، وَعَاتِكَةُ بِنْتُ زَيْدِ بْنِ عَمْرٍو، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَوْفٍ الزُّهْرِيُّ، وَسَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ، وَسَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ، وَأَبُو مُنِيبٍ، وَقَيْسُ بْنُ سَعْدٍ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَهْلٍ، وَسَمُرَةُ بْنُ جُنْدُبٍ، وَسَهْلُ بْنُ سَعْدٍ السَّاعِدِيُّ، وَعَمْرُو بْنُ مُقْرِنٍ، وَسُوَيْدُ بْنُ مُقْرِنٍ، وَمُعَاوِيَةُ بْنُ الْحَكَمِ، وَسَهْلَةُ بِنْتُ سُهَيْلٍ، وَأَبُو حُذَيْفَةَ بْنُ عُتْبَةَ، وَسَلَمَةُ بْنُ الْأَكْوَعِ، وَزَيْدُ بْنُ أَرْقَمَ، وَجَرِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيُّ، وَجَابِرُ بْنُ سَلَمَةَ، وَجُوَيْرِيَةُ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ، وَحَسَّانُ بْنُ ثَابِتٍ، وَحَبِيبُ بْنُ عَدِيٍّ، وَقُدَامَةُ بْنُ مَظْعُونٍ، وَعُثْمَانُ بْنُ مَظْعُونٍ، وَمَيْمُونَةُ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ، وَمَالِكُ بْنُ الْحُوَيْرِثِ، وَأَبُو أُمَامَةَ الْبَاهِلِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ، وَخَبَّابُ بْنُ الْأَرَتِّ، وَخَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ، وَضَمْرَةُ بْنُ الْفَيْضِ، وَطَارِقُ بْنُ شِهَابٍ، وَظَهِيرُ بْنُ رَافِعٍ، وَرَافِعُ بْنُ خَدِيجٍ، وَسَيِّدَةُ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ فَاطِمَةُ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -، وَفَاطِمَةُ بِنْتُ قَيْسٍ، وَهِشَامُ بْنُ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ، وَأَبُوهُ حَكِيمُ بْنُ حِزَامٍ، وَشُرَحْبِيلُ بْنُ السَّمْطِ، وَأُمُّ سَلَمَةَ، وَدِحْيَةُ بْنُ خَلِيفَةَ الْكَلْبِيُّ، وَثَابِتُ بْنُ قَيْسِ بْنِ الشَّمَّاسِ وَثَوْبَانُ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، وَالْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ، وَبُرَيْدَةُ بْنُ الْحُصَيْبِ الْأَسْلَمِيُّ، وَرُوَيْفِعُ بْنُ ثَابِتٍ، وَأَبُو حُمَيْدٍ، وَأَبُو أُسَيْدَ، وَفَضَالَةُ بْنُ عُبَيْدٍ.

وَأَبُو مُحَمَّدٍ رَوَيْنَا عَنْهُ وُجُوبَ الْوِتْرِ قُلْت: أَبُو مُحَمَّدٍ هُوَ - مَسْعُودُ بْنُ أَوْسٍ الْأَنْصَارِيُّ نَجَّارِيُّ بَدْرِيٌّ - وَزَيْنَبُ بِنْتُ أُمِّ سَلَمَةَ، وَعُتْبَةُ بْنُ مَسْعُودٍ، وَبِلَالٌ الْمُؤَذِّنُ، وَعُرْوَةُ بْنُ الْحَارِثِ، وَسِيَاهُ بْنُ رَوْحٍ أَوْ رَوْحُ بْنُ سِيَاهٍ، وَأَبُو سَعِيدٍ الْمُعَلَّى، وَالْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَبِشْرُ بْنُ أَرْطَاةَ، وَصُهَيْبُ بْنُ سِنَانٍ، وَأُمُّ أَيْمَنَ، وَأُمُّ يُوسُفَ، وَالْغَامِدِيَّةُ، وَمَاعِزٌ، وَأَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْبَصْرِيُّ.

فَهَؤُلَاءِ مِنْ نُقِلَتْ عَنْهُمْ الْفَتْوَى مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، وَمَا أَدْرِي بِأَيِّ طَرِيقٍ عَدَّ مَعَهُمْ أَبُو مُحَمَّدٍ الْغَامِدِيَّةَ وَمَاعِزًا، وَلَعَلَّهُ تَخَيَّلَ أَنَّ إِقْدَامَهُمَا عَلَى جَوَازِ الْإِقْرَارِ بِالزِّنَا مِنْ

غَيْرِ اسْتِئْذَانٍ لِرَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي ذَلِكَ هُوَ فَتْوَى لِأَنْفُسِهِمَا بِجَوَازِ الْإِقْرَارِ، وَقَدْ أَقَرَّا عَلَيْهَا، فَإِنْ كَانَ تَخَيَّلَ هَذَا فَمَا أَبْعَدَهُ مِنْ خَيَالٍ، أَوْ لَعَلَّهُ ظَفِرَ عَنْهُمَا بِفَتْوَى فِي شَيْءٍ مِنْ الْأَحْكَامِ.(١)

ظهور مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأى :

والاجتهاد بالرأى فى هذا العصر كان يقوم على أساس النظر إلى علل الأحكام، ومراعاة المصلحة.

والفقهاء كانوا فريقين : فريق يتهيب من الرأى، ولا يلجأ إليه إلا قليلا، وكان أكثر هؤلاء الفقهاء فى المدينة بالحجاز.

وفريق لا يتهيب من الرأى بل يلجأ إليه كلما وجد ضرورة لذلك، وكان أكثر هذا النوع من الفقهاء فى الكوفة بالعراق.

وكان رئيس مدرسة الحديث الإمام سعيد بن المسيب المتوفى سنة ٩٤هـ، وهو أحد الفقهاء السبعة الذين نشروا الفقه فى المدينة بعد أن تلقوه عن الصحابة، وكان من سادات التابعين فقهاً، وديناً، وورعاً، وفضلاً حتى كان يسمى بفقيه الفقهاء، والفقهاء السبعة هم : سعيد بن المسيب(ت بعد ٩٠هـ) ، عروة بن الزبير (ت٩٤هـ)، القاسم بن محمد (ت٩٤هـ)، أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث (ت٩٤هـ)، عبد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود (ت٩٨هـ)، سليمان بن يسار (ت١٠٧ هـ)، وخارجة بن زيد بن ثابت (ت١٠٠ هـ).

وكان رئيس مدرسة الرأى فى الكوفة : إبراهيم بن يزيد النخعى شيخ حماد بن أبى سليمان المتوفى سنة ٩٦هـ، وهذا شيخ أبى حنيفة المشهود له بالبراعة فى الفقه والدقة فى الاستنباط، والغوص فى معانى النصوص.

التدوين فى هذا الدور :

وانقضى هذا الدور، ولم يدون فيه شىء من الفقه، كما أن السنة لم تدون أيضا، وإن حصلت محاولات لتدوينها، فعمر بن عبد العزيز كتب إلى عامله بالمدينة أبى بكر محمد بن عمرو بن حزم أن

---

(١) ابن القيم : إعلام الموقعين ١/١٠ -١٢. طبعة دار الكتب العلمية ط١/١٩٩١م.

انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو سنته فاكتبه، إلا أن عمر بن عبد العزيز مات قبل أن يتم ابن حزم ما أمره به عمر.

الدور الثانى - عصر المجتهدين :

يبدأ هذا الدور من أوائل القرن الثانى الهجرى، ويمتد إلى منتصف القرن الرابع، وفى هذا الدور نما الفقه، وازدهر، وكثرت مسائله على نحو لم يعهد مثله من قبل، وهذه الظاهرة ترجع إلى أسباب كثيرة نذكر منها :

أولاً : عناية الخلفاء العباسيين بالفقه والفقهاء، وتظهر هذه العناية بتقريبهم الفقهاء، والرجوع إلى آرائهم.

ثانياً : اتساع البلاد الإسلامية، فقد كانت تمتد من أسبانيا إلى الصين، وفى هذه البلاد الواسعة عادات وتقاليد مختلفة تجب مراعاتها ما دامت لا تخالف نصوص الشريعة، فاختلفت الاجتهادات بناء على اختلاف العادات والتقاليد.

ثالثاً : ظهور المجتهدين الكبار ذوى الملكات الفقهية الراسخة، فعملوا على تنمية الفقه، وسد حاجات الدولة من التنظيمات والقوانين، وأنشأوا المدارس التى ضمت نوابغ الفقهاء.

رابعاً : تدوين السنة، فقد دونت السنة، وعرف صحيحها وضعيفها، فكان فى ذلك تسهيل لعمل الفقهاء، وتوفير الجهد عليهم، فقد وجدوا السنة بين أيديهم يصلون إليها دون كبير عناء، والسنة هى مادة الفقه ومصدره الثانى.

وفى هذا الدور أيضا دون الفقه، وضبطت قواعده، وجمعت أشتاته، وألفت الكتب فى مسائله، وصار بناؤه شامخاً، وعلمه متميزاً عن غيره قائماً بنفسه.

الدور الثالث - عصر التقليد :

يبدأ هذا الدور من منتصف القرن الرابع إلى سقوط بغداد سنة ٦٥٦هـ، وهو دور ركود الفقه.

فقد جنح الفقهاء إلى التقليد، مع أن الأصل فى الفقيه أن يكون مجتهداً مستقلاً، لا يتقيد بمذهب معين، وإنما يتقيد بنصوص الكتاب والسنة، وما يؤديه إليه اجتهاده المقبول، فهو يستنبط الأحكام الشرعية من مصدريها العظيمين الكتاب والسنة، وما يرشدان إليه من مصادر أخرى، إلا أنه فى هذا

الدور ضعفت همم الفقهاء، واتهموا نفوسهم بالتقصير، والعجز عن اللحوق بالمجتهدين السابقين بالرغم من رسوخهم فى الفقه، وتهيئ أسبابه لديهم، ووجود مادته بين أيديهم من سنة ونحوها، يصلون إليه بيسر وسهولة.

وكان ذلك من أسباب شيوع التقليد بين الفقهاء إلا القليل النادر.

ونستطيع أن نلخص أسباب التدهور فى هذا الدور فيما يلى :

أولاً : ضعف السلطان السياسى للخلفاء العباسيين، فالدولة لم تعد كما كانت قبل، وإنما تقطعت أجزاؤها، وقامت فى أنحائها دويلات مما أثر فى حياة الفقه والفقهاء.

ثانياً : أن المذاهب الإسلامية دُوِّنَت تدويناً كاملاً، مع تهذيب مسائلها، وتبويب مسائلها الواقعية، مما جعل النفوس تستروح إلى هذه الثروة الفقهية، والاستغناء بها عن البحث والاستنباط.

ثالثاً : ضعف الثقة بالنفس، والتهيب من الاجتهاد، فقد اتهم الفقهاء نفوسهم بالضعف والعجز والتقصير، وظنوا أنهم غير قادرين على تلقى الأحكام من منابعها الأصلية، وأن الخير لهم، واللائق بهم التقيُّد بمذهب معروف، والدوران فى فلكه، والتفقه بأصوله، وعدم الخروج عليه.

وفى هذا الدور سد باب الاجتهاد، لأنه لما كثرت ادعاءات الاجتهاد ممن ليسوا أهله، وخشى الفقهاء من عبث هؤلاء الأدعياء وإفسادهم دين الناس بالفتاوى الباطلة التى لا تقوم على علم أو فقه، أفتوا بسد باب الاجتهاد ودفعاً لهذا الفساد، وحفظا لدين الناس[1].

والحق أن الاجتهاد باق فى حكم الشريعة، ولا يزول، إلا أن الاجتهاد لا بد له من توافر شروطه، فمن تتوافر فيه هذه الشروط فله أن يجتهد، ومن لم يحط بها فحرام عليه الإفتاء فى شرع الله بغير علم.

ومع ذلك فقد قام الفقهاء فى هذا العصر بأعمال نافعة منها :

١- تعليل الأحكام المنقولة عن أئمتهم، فليست كل الأحكام المنقولة عن الأئمة نُقِلَ تعليلها معها.

٢- استخلاص قواعد الاستنباط من فروع المذهب للتعرف على طرق الاجتهاد التى سلكها إمام المذهب.

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ٧٢/١.

٣- الترجيح بين الأقوال المنقولة عن الإمام، فقد يكون الناقل لقوله ناقلاً قولاً رجع عنه، ولم يعلم برجوعه، وقد يكون بين القولين المختلفين فرق دقيق هو سبب اختلاف القولين، وقد يكون مأخذ أحد القولين قياساً والآخر استحساناً، فقام الفقهاء بترجيح هذه الأقوال فى ضوء ما عرفوه من أصول المذهب وقواعده.

٤- تنظيم فقه المذهب، وذلك بتنظيم أحكامه، وإيضاح مجملها، وتقييد مطلقها، وشرح بعضها، والتعليق عليها، ودعمها بالأدلة، وذكر المسائل الخلافية مع المذاهب الأخرى، وتحرير أوجه الخلاف، وذكر الأدلة لدعم قول المذهب، وبيان رجحانه.

ولا شك أن هذه الأعمال خدمة كبيرة للفقه، وتوسيعاً له، وتوضيحاً لمبهمه.

الدور الرابع - العصر الحديث :

وفى هذا الدور الذى يبدأ من سقوط بغداد فى القرن السابع الهجرى، ويمتد إلى وقتنا الحاضر، لم ينهض الفقه من كبوته ولم يغير الفقهاء نهجهم، فالتقليد قد شاع حتى صار أمراً مألوفاً، إلا أنه قد وجد أفراد هنا وهناك لم يرضوا بالتقليد، ونادوا بالاجتهاد المطلق، وتَلَمُّس الأحكام من الكتاب والسنة، دون تقيد بمذهب معين، إلا أن هؤلاء كانوا قلة، ولم يسلم بعضهم من النقد والإنكار من جمهور الفقهاء المقلدين.

واتجه فقهاء هذا الدور إلى التأليف، وكان الغالب عليه الاختصار حتى وصل إلى درجة الإخلال بالمعنى، وخفاء المقصود، وصارت العبارات ملغزة فى هذه المختصرات، والتى سميت بالمتون احتاجت إلى شروح توضح معانيها، وتزيل الغموض عن عبارتها.

ثم ظهرت بجانب الشروح : الحواشى، وهى تعليقات، وملاحظات على الشروح.

إلا أن التأليف لم يقتصر على ما ذكرنا، فقد وجدت كتب الفتاوى وهى أجوبة لما كان الناس يسأل عنه الفقهاء فى مسائل الحياة العملية، ثم تجمع هذه الأجوبة من قبل أصحابها، أو من قبل آخرين، وتنظم وترتب حسب أبواب الفقه.

كما أن هذه الفتاوى غالباً ما يذكر معها أدلتها من نصوص المذهب الذى يتبعه الفقيه المفتى، أو تذكر الأدلة من الكتاب والسنة، وغيرهما دون تقيد بأدلة المذهب الواحد.

التقنين فى هذا الدور :

ظل الفقه مقنن طيلة العصور وحتى أواخر القرن الماضى، فكان الحكام، والقضاة يرجعون إلى كتب الفقه المختلفة لمعرفة الأحكام الفقهية الواجب تطبيقها على ما يعرض عليهم من منازعات.

وفى أواخر القرن الثالث عشر الهجرى تنبهت الدولة العثمانية، ورأت الحاجة ماسة إلى تقنين أحكام المعاملات، فأُلِّفت لجنة من كبار الفقهاء برئاسة وزير العدل لتخير أحكام المعاملات من الفقه الحنفى، وبدأت هذه اللجنة عملها فى سنة ١٢٨٥هـ ١٨٦٩م. وانتهت منه فى سنة ١٢٣٩هـ - ١٨٧٦م.

وقد تخيرت الراجح من آراء المذهب الحنفى، كما أخذت بعض الأقوال المرجوحة فى المذهب لموافقتها للعصر، ولسهولتها وتيسرها على الناس.

ثم وُضعت تلك اللجنة الأحكام التى اختارها على شكل مواد بلغت (١٨٥١) مادة، ثم صدر أمر الدولة بالعمل بها فى ٢٦ شعبان سنة ١٢٣٩هـ، وسُمِّيَت بمجلة الأحكام العدلية، وصارت هى القانون المدنى للدولة العثمانية، وطبقت فى العراق، وظلت هى المطبقة فيه إلى شرع القانون المدنى العراقى رقم ٤٠ لسنة ١٩٥١م، وبعد هذا التقنين المهم صدرت عدة نقنينات فى مصر والعراق وتونس ومراكش والأردن وسوريا وغيرها.

وهذه التقنيات المختلفة لم تتقيد بمذهب معين، وإنما أخذت أحكامها من مختلف المذاهب الإسلامية عدا مجلة الأحكام العدلية إذ تقيدت بالفقه الحنفى.

وهذا الاتجاه حسن بشرط أن لا يأخذ بقول شاذ لا دليل عليه.

ومع هذا الاتجاه العام فى موضع التقنيات فقد جاءت فى بعضها أحكام لم ترد فى أى مذهب من المذاهب الإسلامية من ذلك منع تعدد الزوجات، كما جاء فى القانون التونسى، ومسائل الميراث التى وردت فى القانون العراقى قبل تعديله الأخير، ومسائل أخرى مبثوثة هنا وهناك فى ثنايا هذه القوانين المختلفة ليس هنا محل ذكرها وبيان ما فيها من مصادمة لنصوص الشريعة أو لما هو مستقر فى الفقه الإسلامى بجملته.

النهضة الفقهية الحديثة :

وفى الوقت الحاضر، تباشير نهضة فقهية من مظاهرها : هذا الاهتمام الملحوظ بالفقه الإسلامى فى أوساط التعليم الجامعى، ودراسة الفقه الإسلامى دراسة مقارنة، وإظهار مزاياه وخصائصه وكثرة التأليف فى مباحثه وظهور المبرزين فيه الجامعين بين الثقافة القانونية الشرعية.

ونحن نأمل أن يزداد هذا الاهتمام بالشريعة الإسلامية وفقهها حتى تعود إلى مكانتها الأولى، وتسترد سيادتها القانونية وتمد هى والفقهُ الإسلامى الدولةَ بالتشريعات اللازمة فى جميع شئونها كما كان الأمر فى السابق(١).

***

(١) انظر المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية د. عبد الكريم زيدان ص١١٨ وما بعدها.

ثانيا: تاريخ أصول الفقه

ألف مجموعة من العلماء تحت هذا العنوان منهم:

١- محاضرات في تاريخ أصول الفقه مقدمات علمية وتراجم أصولية، تأليف: عبد الغني عبد الخالق، جامعة الأزهر.

٢- موجز تاريخ أصول الفقه لطلاب السنة الأولى بكلية الشريعة، محمود خليفة، مطبعة مجلة الإسلام.

٣- أصول الفقه تاريخه ورجاله، تأليف: شعبان محمد إسماعيل، دار المريخ، ط١٩٨١/١م.

٤- أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي تاريخه وتطوره، تأليف: مصطفى سعيد الخن، دار الكلم الطيب دمشق، ط٢٠٠٠/١م.

٥- كما أنه كتب كثير من العلماء حول تاريخ أصول الفقه فيما أسموه بالمدخل وذكروا فيه ما يفيد الطالب أثناء شروعه لطلب ذلك العلم، ومن ذلك:

٦- المدخل إلى دراسة التشريع الإسلامي، محمد مهدي الآصفي، مطبعة الآداب.

٧- المدخل إلى علم أصول الفقه، محمد معروف الدواليبي، مطبعة جامعة دمشق، ط١٩٥٩/١م.

٨- المدخل إلى علم أصول الفقه، أحمد بن عبد العزيز السيد، مكتبة بداري بأسيوط.

٩- بلوغ السول في مدخل علم أصول الفقه، تأليف: محمد حسنين مخلوف العدوي، مطبعة السعادة.

١٠- مدخل الوصول إلى معرفة علم الأصول، تأليف: السيد محسن بن علي، المطبعة السلفية، ١٣٩٦هـ.

١١- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، تأليف: عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، ط١٩٨١/٣م.



الباب الأول

المبادئ العشرة

المبادىء العشرة

والمبادىء العشرة مجموعة فى قول الناظم :

إن مبـــادىء كـــل فـــن عـــشرة الحـــد والموضـــوع ثـــم الثمـــرة
والفـــضل ونـــسبة الواضـــع والاسـم والاستمداد وحكـم الـشارع
مـــسائل والـــبعض بـــالبعض اكتفـــى ومـــن درى الجميـــع حـــاز الـــشرفا[1]

والمبادىء العشرة الخاصة بعلم الأصول يمكن إجمالها فيما يلى :

١- **اسم هذا العلم هو : علم أصول الفقه.**

٢- **موضوعه :**

موضوع كل علم ما يبحث فى ذلك العلم عن عوارضه الذاتية، أى أن كل علم هو عبارة عن مجموعة من الجمل المفيدة، المفروض أن المسند إليه فى كل هذه الجمل شىء واحد يسمى الموضوع وهذا شبيه بما مضى معنا فى المقدمة المنطقية.

فمثلا علم الطب موضوعه جسم الإنسان من حيث الصحة والمرض فيمكن أن تلاحظ فى كل مسائل الطب هذا الموضوع كمسند إليه فيقال : جسم الإنسان إذا أصيب بكذا عولج بكذا وجسم الإنسان إذا حدث له كذا، يكون كذا...الخ.

وموضوع علم الفقه، هو فعل المكلف : لأننا نقول : الصلاة (وهى فعل المكلف) واجبة. السرقة (وهى فعل المكلف) حرام، أكل البصل النى (وهو فعل المكلف) مكروه.

وموضوع أصول الفقه : هو الأدلة الإجمالية -كما سترى- وهى الكتاب والسنة والإجماع والقياس- وليس علم الأصول هو حفظ هذه الأدلة ولا العلم بأنها أدلة، وليس هو معرفة جزئيات هذه الأدلة مثل : إن الصلاة واجبة والسرقة حرام، لأن هذا هو علم الفقه.

بل موضوع علم الأصول : الأدلة فى صورتها الإجمالية من حيثية معينة، وهى إثبات الأحكام الشرعية منها -أى من الأدلة-.

---

(١) انظر : حاشية الباجورى على جوهرة التوحيد ص٨.

٣- فائدة علم الأصول :

اعلم أن الأصول منها ما هو راجع إلى الوحى ودراسته، ومنها ما هو راجع إلى الوجود الذى نعيش فيه ودراسته، والولى درجنا على أن نسميها علوما شرعية والثانية أسميناها علوما طبيعية ومعرفة الإنسان حتى تكون معرفة سوية متكاملة ينبغى أن تستقى معلوماتها من الوحى والوجود معا فكيف نفهم الوحى، وكيف نوقعه على الواقع وكيف نتعامل مع الوجود من خلال الأوامر والنواهى الربانية هذا هو ما يرشدنا إليه علم الأصول، فهو بمثابة المنهج الضابط للعقل المسلم فى تعامله مع ما حوله من كون، من خلال فهمه للنصوص الشرعية الشريفة.

٤- استمداد علم الأصول :

يستمد علم أصول الفقه من ثلاثة علوم : علم الكلام، واللغة العربية، والأحكام الشرعية – أما استمداده من علم الكلام فلتوقف الأدلة الشرعية الكلية على معرفة البارى سبحانه وتعالى، بقدر الممكن من ذاته وصفاته وأفعاله، ومعرفة صدق رسوله المبلغ، ومعرفة صدق الرسول يتوقف ثبوته على أن المعجزة تدل على دعوى الرسالة، ودلالة المعجزة على صدق الرسول تتوقف على امتناع تأثير غير القدرة القديمة فيها، وهذا كله مبين فى علم الكلام.

أما استمداده من علم اللغة العربية فلأن الأدلة الكلية من الكتاب والسنة والاستدلال بها يتوقف على معرفة اللغة من حيث الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والمنطوق والمفهوم وغير ذلك من المباحث اللغوية التى لها أثر فى استنباط الأحكام من الأدلة.

أما الأحكام الشرعية كالوجوب والتحريم فمن حيث تصورها؛ لأن مقصود الأصولى من الأصول إثبات الأحكام أو نفيها من حيث إنها مدلولة للأدلة الشرعية ومستفادة منها كما أن مقصود الفقيه من الفقه إثبات الأحكام أو نفيها من حيث تعلقها بفعل المكلف وهى تقع جزء من محمولات مسائلها كقولنا : الأمر للوجوب، الوتر واجب، فإن معنى الأولى أنه دال على الوجوب ومفيد له.

ومعنى الثانية : أن الوتر متعلق الوجوب وموصوف به فوقع الوجوب جزء من المحمول فيها لا نفس المحمول، والحكم بالشىء نفيا أو إثباتا، فرع تصوره بسائر أجزائه.

وهنا تنبيه يجب الإلتفات إليه وهو أن الأصولى ينبغى عليه فى رأيى أن يضع ضوابط فهم الواقع، وكيفية إيقاع حكم الله عليه لا أن يدرس ذلك الواقع نفسه، حيث إن ذلك من وظيفة الفقيه.

٥- نشأة علم أصول الفقه :

أصول الفقه وجد منذ أن وجد الفقه، فما دام هناك فقه لزم حتما وجود أصول وضوابط وقواعد له وهذه هى مقومات علم الأصول وحقيقته، ولكن الفقه سبق الأصول فى التدوين وإن قارنه فى الوجود بمعنى أن الفقه دون وهذبت مسائله، وأرسيت قواعده، ونظمت أبوابه قبل تدوين قواعد أصول الفقه وتهذيبها وتمييزها عن غيرها، وهذا لا يعنى أنه لم ينشأ ألا منذ تدوينه، وأنه لم يكن موجود قبل ذلك. أو أن الفقهاء ما كانوا يجرون فى استنباطهم للأحكام على قواعد معينة ومناهج ثابتة فالواقع أن قواعد هذا العلم ومناهجه كانت مستقرة فى نفوس المجتهدين وكانوا يسيرون فى ضوئها وإن لم يصرحوا بها فعبد الله ابن مسعود الصحابى الفقيه عندما كان يقول إن الحامل المتوفى عنها زوجها تنقضى عدتها بوضع حملها لقوله تعالى: (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) [١] ويستدل إن سورة الطلاق التى فيها الآية نزلت بعد سورة البقرة التى فيها قوله تعالى: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا)[٢] إنما كان يشير بهذا الاستدلال إلى قاعدة من قواعد الأصول وهى : أن النص اللاحق ينسخ النص السابق وإن لم يصرح بذلك كما أن العادة أن الشىء يوجد ثم يدون، فالتدوين كاشف عن وجوده لا منشىء له كما فى علم النحو والمنطق فما زالت العرب ترفع الفاعل وتنصب المفعول وتجرى على هذه القاعدة وغيرها من قواعد النحو قبل تدوين علم النحو. والعقلاء كانوا يناقشون ويستدلون بالبدهيات قبل أن يدون علم المنطق وتوضع قواعده[٣].

فأصول الفقه إذن صاحب الفقه ولازمه منذ تشأته بل كان موجوداً قبل نشأة الفقه، لأنه قوانين للاستنباط وموازين للآراء، ولكن لم تظهر الحاجة إلى تدوينه فى بادىء الأمر، ففى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ما كان هناك حاجة للكلام عن قواعد هذا العلم فضلا عن تدوينه لأن النبى صلى الله عليه وسلم كان هو مرجع الفتيا وبيان الأحكام فما كان هناك من داع للاجتهاد والفقه، وحيث لا اجتهاد فلا مناهج للاستنباط ولا حاجة إلى قواعده.

---

(١) سورة الطلاق من الآية / ٤.

(٢) سورة البقرة من الآية / ٢٣٤.

(٣) انظر : الوجيز فى أصول الفقه للدكتور/ عبد الكريم زيدان ص١١ .

وبعد أن انتقل النبى صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى ظهرت وقائع وأحداث كان لابد من مواجهتها بالاجتهاد واستنباط أحكامها من الكتاب والسنة، إلا أن فقهاء الصحابة لم يشعروا بالحاجة إلى الكلام عن قواعد الاجتهاد ومسالك الاستدلال، والاستنباط لمعرفتهم باللغة العربية وأساليبها، ووجوه دلالة ألفاظها، وعبارتها على معانيها، ولإحاطتهم بأسرار التشريع وحكمته وعلمهم بأسباب نزول القرآن وورود السنة.

وكان نهجهم فى الاستنباط أنهم كانوا إذا وردت عليهم الواقعة التمسوا حكمها فى كتاب الله، فإن لم يجدوا الحكم فى كتاب الله رجعوا إلى السنة فإن لم يجدوه فى السنة اجتهدوا فى ضوء ما عرفوا من مقاصد الشريعة، فإذا استنبطوا حكما نقل عنهم، وأضيف إلى الأحكام المعروفة فى كتاب الله تعالى، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وهم فى ذلك كله لم يحتاجوا إلى قواعد أو قوانين للاستنباط، وقد ساعدهم على ذلك ما كان عندهم من ملكة فقهية اكتسبوها من طول صحبتهم للنبى صلى الله عليه وسلم، وملازمتهم له وما امتازوا به من حدة الذهن، وصفاء النفس، وجودة الإدراك وفهم اللغة.

وهكذا انقضى عصر الصحابة، ولم تدون قواعد هذا العلم، وكذلك فعل التابعون، فقد ساروا على نهج الصحابة فى الاستنباط ولم يحسوا بالحاجة إلى تدوين أصول استخراج الأحكام من أدلتها لقرب عهدهم من عصر النبوة ولتفقههم على الصحابة، وأخذهم العلم منهم.

إلا أنه بعد انقراض عصر التابعين، اتسعت البلاد الإسلامية، وجدت حوادث ووقائع كثيرة، واختلط العجم بالعرب على نحو لم يعد معه اللسان العربى على سلامته الأولى، وكثر الاجتهاد والمجتهدون وتعددت طرقهم فى الاستنباط، واتسع النقاش والجدل وكثرت الاشتباهات والاحتمالات، فكان من أجل ذلك كله أن أحس الفقهاء بالحاجة إلى وضع قواعد وأصول وضوابط للاجتهاد، يرجع إليها المجتهدون عند الاختلاف، وتكون موازين للفقه وللرأى الصواب.

وقد استمدت تلك القواعد من أساليب اللغة العربية ومبادئها، ومما عرف من مقاصد الشريعة وأسرارها ومراعاتها للمصالح، وما كان عليه الصحابة من نهج فى الاستدلال، ومن مجموع هذه القواعد والبحوث تكون علم أصول الفقه.

وقد بدأ هذا العلم بصورته المدونة وليدا على شكل قواعد متناثرة فى ثنايا كلام الفقهاء، وبيانهم للأحكام، فقد كان الفقيه يذكر الحكم ودليله، ووجه الاستدلال به، كما أن الخلاف بين الفقهاء كان يعضد بقواعد أصولية، يعتمد عليها كل فقيه لتقوية وجهة نظره، وتعزيز مذهبه، وبيان مأخذه فى الاجتهاد.

وقد قيل : إن أول من كتب فى أصول الفقه هو : أبو يوسف صاحب الإمام أبى حنيفة، لكنه لم يصل إلينا شىء من كتبه.

وقيل : إن جعفر الصادق هو أول من ألف فى الأصول ولم يصل إلينا شىء أيضا.

والحق عند العلماء أن أول من دون هذا العلم، وكتب فيه بصورة مستقلة هو : الإمام محمد بن إدريس الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤هـ.

فقد ألف فيه رسالته الأصولية المشهورة، وتكلم فيها عن القرآن وبيانه للأحكام، وبيان السنة للقرآن، والإجماع، والناسخ والمنسوخ، والأمر والنهى، والاحتجاج بخبر الواحد ونحو ذلك من الأبحاث الأصولية.

وكان نهجه فى هذه الرسالة يتسم بالدقة والعمق وإقامة الدليل على ما يقول ومناقشة أراء المخالف، ولقد أرسلها مع أبى سريج النقال إلى عبد الرحمن ابن مهدى، وأخذ فى تنقيحها عدة مرات حتى أصبح هناك رسالتان، وقد وصلت إلينا الرسالة الجديدة، وطبعت عدة مرات أحسنها ما قام بتحقيقه الشيخ أحمد شاكر رحمه الله.

وبعد الشافعى، كتب أحمد بن حنبل كتابا فى طاعة الرسول وآخر فى الناسخ والمنسوخ، ولم يصل منها شىء تحت أيدينا اليوم.

ثم تتابع العلماء فى الكتابة، وأخذو ينظسون أبحاث هذا العلم، ويوسعونه ويزيدون عليه.

***

مسالك العلماء فى بحث أصول الفقه

أولاً : طريقة المتكلمين :

لم يسلك العلماء فى أبحاث أصول الفقه طريقا واحدا، فمنهم من سلك مسلك تقرير القواعد الأصولية مدعومة بالأدلة والبراهين، دون التفات إلى موافقة أو مخالفة هذه القواعد للفروع الفقهية المنقولة عن الأئمة المجتهدين، فهو اتجاه نظرى غايته تقرير قواعد هذا العلم، كما يدل عليها الدليل وجعلها موازين لضبط الاستدلال، وحاكمة على اجتهادات المجتهدين لا خادمة لفروع المذهب وهذا المسلك عرف بمسلك المتكلمين، أو طريقة المتكلمين، وقد اتبعه المعتزلة والشافعية والمالكية والحنابلة وتمتاز هذه الطريقة -طريقة المتكلمين- بالجنوح إلى الاستدلال العقلى، وعدم التعصب للمذاهب والإقلال من ذكر الفروع الفقهية، وإن ذكرت كان ذلك عرضا على سبيل التمثيل فقط.

ومن الكتب المؤلفة على هذه الطريقة :

البرهان لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجوينى المتوفى سنة ٤١٣هـ والمستصفى لأبى حامد محمد بن محمد الغزالى الشافعى المتوفى سنة ٥٠٥هـ وكتاب المعتمد لأبى الحسين محمد بن على البصرى المعتزلى المتوفى سنة ٤٣٦هـ.

ثانياً : طريقة الحنفية :

ومن العلماء من سلك مسلكاً آخر، يقوم على تقرير القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل عن الأئمة من فروع فقهية بمعنى أن هؤلاء العلماء وضعوا القواعد التى رأوا أن أئمتهم لاحظوها فى اجتهادهم واستنباطهم للأحكام على ضوء ما ورد عنهم من فروع فقهية.

وقد اشتهر علماء الحنفية باتباع هذا المسلك حتى عرفت هذه الطريقة بطريقة الحنفية، وتمتاز هذه الطريقة بالطابع العملى، فهو دراسة عملية تطبيقية للفروع الفقهية المنقولة عن أئمة المذهب واستخراج القوانين والقواعد والضوابط الأصولية، التى لاحظوها، واعتبروها أولئك الأئمة فى استنباطهم ومن ثم، فإن هذه الطريقة تقرر القواعد الخادمة لفروع المذهب وتدافع عن مسلك أئمة هذا المذهب فى الاجتهاد كما أن هذه الطريقة وهذا هو نهجها أليق بالفروع وأمس بالفقه كما يقول ابن خلدون[1].

---

(١) انظر : مقدمة ابن خلدون ص٤٥٥.

ومثال الكتب المؤلفة على طريقة الحنفية :

الأصول لأبى بكر أحمد بن على - المعروف بالجصاص المتوفى سنة ٣٧٠هـ، وكتاب الأصول لأبى زيد عبد الله بن عمر الدبوسى المتوفى سنة ٤٣٠هـ، المسمى بتقويم الأدلة.

ثالثا : طريقة الجمع بين الطريقتين.

وقد وجدت طريقة ثالثة فى البحث، تقوم على الجمع بين الطريقتين، والظفر بمزايا المسلكين، فتعنى بتقرير القواعد الأصولية المجردة التى يسندها الدليل لتكون موازين للاستنباط، وحاكمة على كل رأى، واجتهاد مع التفات إلى المنقول عن الأئمة، من الفروع الفقهية وبيان الأصول التى قامت عليها تلك الفروع، وتطبيق القواعد عليها وربطها بها وجعل الفروع خادمة للقواعد.

وقد اتبع هذه الطريقة علماء من مختلف المذاهب كالشافعية والمالكية والحنابلة والحنفية.

ومثال الكتب المؤلفة على هذه الطريقة :

كتاب بديع النظام الجامع بين كتابى البزدوى والإحكام للإمام مظفر الدين أحمد بن على الساعاتى الحنفى المتوفى ٦٤٩هـ.

وكتاب التنقيح وشرحه لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود الحنفى المتوفى سنة ٧٤٧هـ، وشرح التوضيح للشيخ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى المتوفى سنة ٧٩٢هـ، ومسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور المتوفى سنة ١١١٩هـ وشرحه فواتح الرحموت للعلامة عبد العلى محمد بن نظام الدين الأنصارى.

٦- ٧- فضل أصول الفقه ونسبته إلى العلوم الأخرى :

إن أصول الفقه هو الأساس الذى يستطيع به الفقيه أن يستنبط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، ففضله كفضل الفقه وأكثر، وهو من العلوم النقلية الشرعية العقلية حيث يستعمل العقل فى الفهم، والنقل فى معرفة اللغة التى هى إحدى امداداته.

٨- حكمه

وعلى ذلك فأصول الفقه من فروض الكفايات حيث إن القيام به كالقيام بسائر علوم الشرع فرض على الكفاية.

جاء فى كتاب صفى المفتى والمستفتى لابن حمدان "والمذهب أنه فرض كفاية كالفقه" واختاره أيضا تقى الدين بن تيمية فى المسودة.

وقال فى شرح الكوكب المنير : ومعرفة أصول الفقه فرض كفاية كالفقه[١].

٩- مسائله

مسائل كل علم هى الجمل المفيدة التى يكون المسند إليه فيها هو موضوع ذلك العلم والمسند هو المحمول، ويتميز علم أصول الفقه أن مسائله محدودة بخلاف علم الفقه الذى وصلت مسائله المدونة كما نص عليه بعضهم إلى مليون ومائة وسبعون ألف ونيف[٢].

١٠- حد أصول الفقه

نتخير هنا من أقوال البيضاوى فى منهاجه بلفظه تلك التعريفات المهمة التى ينبغى أن ندرسها وأن نقف عندها لتكون عند الدارس الحصيلة التى بها يستطيع فهم الأصول فهما دقيقا واعيا. بل يصل إلى إدراك مناهج الأصوليين فيستطيع مناقشتهم على علم.

-١ -

(أصول الفقه : معرفة دلائل الفقه إجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد)

هذا هو تعريف أصول الفقه ولابد من مقدمات ثم نشرح التعريف شرحا وافيا، ثم نفهمه فهما دقيقا :

أولا : أمامنا مركب إضافى من كلمتين، كلمة أصول وكلمة فقه، وأهل العربية يقولون : إن هذا مضاف ومضاف إليه، وإن هذا المركب يتكون من ثلاثة أجزاء وليس من جزئين، فالجزء الأول هو المضاف (الأصول) والجزء الثانى هو المضاف إليه (الفقه) والجزء الثالث هو : الإضافة وهو غير ظاهر بل إنه مفهوم فى الذهن فقط، وحتى نفهم المركب الإضافى لابد علينا أن نفهم أجزاءه.

---

(١) انظر : صفة المفتى والمستفتى ص١٤، المسودة ص٥٧١، شرح الكوكب المنير ٤٧/١.

(٢) راجع مخطوط ضوء المنار فى الأصول ونقله عن العناية شرح الهداية.

والألفاظ فى اللغة العربية قد وضعت بإزاء معانيها، ولكن يمكن أن تستعمل عند أهل كل فن معين بمعنى آخر غير الذى تعنيه اللغة، وإذا أردنا أن نتعرف على الأول قلنا : لفظ كذا معناه لغة كذا، وإذا أردنا أن نتعرف على الثانى، قلنا : لفظ كذا اصطلاحا معناه كذا.

كلمة أصول جمع أصل والأصل لغة : ما يبنى عليه غيره حسا أو معنى، أو هو المحتاج إليه أو ما منه الشيء، أو ما يسند إليه تحقق الشيء أو منشأ الشيء، وعلى كل حال هو الأساس.

واصطلاحا يطلق بإطلاقات خمسة :

أحدها : الأصل بمعنى الدليل كقولهم : أصل هذه المسألة : الكتاب والسنة.

الثانى : الأصل بمعنى الراجح كقولهم الأصل فى الكلام الحقيقة، أى الراجح عند السامع هو المعنى الحقيقى.

الثالث: الأصل بمعنى القاعدة المستمرة كقولهم : إباحة أكل الميتة للمضطر على خلاف الأصل.

الرابع : الأصل بمعنى المقيس عليه، كقول الفقهاء : الخمر أصل النبيذ، بمعنى أن الخمر مقيس عليها النبيذ والنبيذ مقيس، فالخمر أصل، والنبيذ فرع. [١]

الخامس : المستصحب كقولهم : تعارض الأصل والطارئ، أي تعارض الشيء المستصحب مع الطارئ الجديد، ومثال ذلك: إذا رأيت كلبا أتٍ من جهة الماء، وفمه مبلول، فالأصل طهارة الماء، والطارئ احتمال ولوغ الكلب فيه.

ويعبر عن ذلك بعض الفقهاء بتعارض الأصل والظاهر، فبعضهم قال بطهارة الماء تغليبا للأصل وبعضهم قال بنجاسته احتياطا بموجب الطارئ.

فهذه الأمور الخمسة . التي أطلق عليها لفظ الأصل في الاصطلاح يبتنى عليها غيرها بنوع من أنواع الابتناء، فالمجاز يبتنى على الحقيقة والطارئ يبتنى على المستصحب، وفروع القاعدة وجزئياتها تبتنى عليها، والمدلول يبتنى على الدليل والمقيس يبنى على المقيس عليه.[٢]

---

(١) انظر : نهاية السول ١/١٥،١٤.

(٢) انظر محاضرات في تاريخ أصول الفقه لأستاذنا الشيخ عبد الغني عبد الخالق ص٦.

- ٢ -

الفقه : هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية

شرح التعريف :

العلم يطلق باطلاقين :

الأول : صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض.

وهو بهذا الإطلاق يشمل التصور والتصديق؛ لأن متعلق العلم إن كان ذاتا أو معنى مفردا أو نسبة غير خبرية، كان العلم بهذا المتعلق تصورا، وإن كان متعلق العلم نسبة خبرية كان تصديقا قطعيا.

مثاله : العالم حادث فالعلم بذات العالم أو العلم بمعنى الحدوث فى نفسه أو العلم بنسبة الحدوث إلى العالم من غير ثبوت له أو نفيه عنه تصورا.

الإطلاق الثانى : الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل

فالعلم بهذا الإطلاق خاص بالتصديق، فلا يدخل فيه التصور كما لا يدخل فيه الظن والشك والوهم والجهل والتقليد.

والظن هو تجويز وقوع كل من أمرين بدلا عن الآخر تجويزا ظاهرا أحدهما أظهر من الآخر. والشك هو تجويز وقوع كل من أمرين بدلا عن الآخر، لا مزية لأحدهما على الآخر.

والوهم هو الإدراك المقابل للظن، أى إدراك الطرف المرجوح[١].

والإدراك هو إحاطة الشىء بكماله أو هو حصول الصورة عند النفس الناطقة[٢].

والجهل : تصور الشىء على خلاف ما هو به فى الواقع[٣].

والتقليد هو أخذ مذهب الغير بلا معرفة دليله[٤].

---

(١) انظر: الشرح الكبير على الورقات للعبادى ١/ ١٥٠ رسالة ماجستير بكلية الدراسات الإسلامية.

(٢) انظر : التعريفات للجرجانى ص٩.

(٣) انظر : الشرح الكبير على الورقات ١/ ١١٢.

(٤) انظر : شرح الكواكب المنير ٤/ ٥٣٠.

ووجه عدم دخول الظن والشك والوهم. فلأن هذه الأمور لا جزم فيها وأما التقليد فلأن الجزم المطابق للواقع فيه ليس عن دليل.

وعلى ذلك يصح أن يكون العلم فى التعريف مرادا به الإطلاق الأول ويخرج التصور بقول البيضاوى : من الأدلة؛ لأن التصور يراد من التعاريف لا من الأدلة.

ويصح أن يراد به الإطلاق الثانى، ويكون التقليد خارجا عن العلم وليس داخلا فيه.

والعلم : جنس فى التعريف يشمل كل علم سواء أكان بالذات أم بالصفات أم بالأفعال أم بالأحكام.

(وقوله بالأحكام) :

الباء يصح أن تكون أصلية ويكون العلم متضمنا معنى الإحاطة، ويصح أن تكون زائدة قصد بها التقوية، لأن المصدر المعرف بالألف ضعييف العمل فإذا زيد الحرف فى معموله كان فى ذلك تقوية له على العمل.

والأحكام جمع حكم وهو أولا فى اللغة القضاء، يقال : حكم عليه وله بمعنى قضى، ويطلق على العلم والحكمة، فالحكيم العالم وصاحب الحكمة، ومعناه فى عرف أهل العربية النسبة التامة الخبرية كما فى قولك زيد قائم، فإن الحكم عندهم هو نسبة القيام لزيد وهذا ما سماه المناطقة القضية وسماه الفقهاء المسألة فالمسألة مطلوب خبرى يبرهن عنه فى العلم بدليل.

والنحاة تسمى النسبة التامة سواء أكانت خبرية أم إنشائية، الجملة المفيدة.

ثانيا : والحكم عند المناطقة هو عبارة عن إدراك النسبة بطريق الإذعان وتوضيح مذهبهم، إنهم يقولوم : إن المركب الخبرى نحو : محمد جالس يسمى قضية، وهذه القضية تشتمل على موضوع وهو محمد، ومحمول وهو جالس، ونسبة بينهما وهيى تعلق الجلوس بمحمد وارتباطه به، وهل هذه النسبة هى وقوع الجلوس فى حال الإثبات وعدم وقوعه فى حال النفى أو هى شىء آخر غير ذلك. فى هذا خلاف فبعضهم يقول : إنها غيره وأن الوقوع واللاوقوع، نسبة أخرى تتصف بها النسبة الأولى فيقال : إن نسبة الجلوس لمحمد واقعة أو ليست واقعة، وبعضهم يقول إنها عينه، فليس هناك نسبة موجودة بين الموضوع والمحمول سوى الوقوع واللاوقوع، فعلى المذهب الأول، تكون أجزاء

القضية أربعة موضوع ومحمول ونسبة يرد عليها الإيجاب والسلب، ونسبة ثانية هى الوقوع واللاوقوع وتسمى النسبة الأولى كلامية وذهنية، فمن حيث فهمها من الكلام تسمى كلامية، ومن حيث ارتسامها فى ذهن السامع بعد نطق المتكلم بالجملة أو ارتسامها فى ذهن المتكلم قبل تطقه بها تسمى ذهنية، لأنها قائمة بالذهن (ذهن المتكلم أو ذهن السامع) فالنسبة الكلامية والذهنية شىء واحد يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار.

أما النسبة الثانية، وهى الوقوع واللاوقوع، فإنها تسمى النسبة الخارجية لحصولها فى ذاتها بقطع النظر عن دلالة الكلام لأنها حاصلة فى الواقع خارج التعقل من الكلام، فإن الوقوع واللاوقوع لابد من واحد منهما فى الواقع ونفس الأمر، ويسمى الوقوع واللاوقوع حكما من حيث إدراكه على وجه الإذعان.

أما على الرأى الثانى، فإن أجزاء القضية ثلاثة : الموضوع والمحمول والنسبة بمعنى الوقوع واللاوقوع. وهذا هو الذى عليه المحققون.

ثم إن الوقوع واللاوقوع قد يتصور فى ذاته من حيث إنه تعلق بين الموضوع والمحمول بقطع النظر عن الواقع ونفس الأمر، أو تعلق الثبوت والانتفاء ويسمى نسبة حكمية وقد يتصور باعتبار حصوله وعدم حصوله فى نفس الأمر، وفى هذه الحالة لا يخلو إما أن يكون التصور على سبيل التردد وهو الشك أو على سبيل الإذعان وهو الحكم، فالنسبة بمعنى الوقوع واللاوقوع يتعلق بها ثلاثة إدراكات :

الأول : إدراكها فى ذاتها بقطع النظر عن حصولها فى نفس الأمر، وهذا الإدراك تصور حصول الشىء فى النفس.

الثانى : إدراكها باعتبار حصولها فى نفس الأمر على سبيل التردد وهذا الإدراك تصور أيضا، إلا أنه يحتمل النقيض بخلاف الأول.

الثالث : إدراكها على سبيل الإذعان، وهذا الإدراك تصديق وهو المسمى بالحكم، فالذى يسمى الوقوع واللاوقوع حكما فإنما يريد الوقوع واللاوقوع من حيث إدراكها على وجه الإذعان والتصديق كما تقدم.

فالحكم هو إدراك الوقوع على وجه الإذعان والتسليم سواء جرينا على القول الأول وهو أن هناك نسبة سوى الوقوع واللاوقوع، وسواء قلنا : إن أجزاء القضية ثلاثة أو أربعة.

ثالثاً : ومعنى الحكم فى اصطلاح الأصوليين هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، وخطاب الله هو الكلام النفسى القديم، والتكليف طلب ما فيه مشقة وقيل هو : إلزام بما فيه مشقة، والوضع : جعل اللفظ بإزاء المعنى.

وبالأحكام جار ومجرور متعلق بالعلم، ومعنى العلم بالأحكام التصديق بكيفية تعلقها بأفعال المكلفين مثل أن تعلم أن الوجوب ثابت للصلاة والتحريم ثابت للربا، والجواز ثابت للمساقاة إلى غير ذلك من ثبوت الأحكام المعينة للأفعال المعينة.

وقيد العلم بالأحكام ليخرج العلم بالذوات كزيد والصفات كالسواد والبياض والأفعال كالضرب والكتابة والقراءة، فلا يسمى ذلك فقها فى الاصطلاح، وذلك لأن العلم لابد له من معلوم، فإن لم يكن المعلوم محتاجا إلى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم وإن احتاج إلى محل يقوم به، فإن كان سببا لتأثير الغير فهو الفعل، وإن لم يكن فإن كان نسبة بين شيئين فهو الحكم وإن لم يكن فهو الصفة كالبياض ونحوه فتقييد العلم بكونه متعلقا بالحكم مخرج لما عداه من بقية أقسام المعلوم، وظهر أن الحكم معناه النسبة، فالأحكام هى النسبة التامة، والعلم بها تصديق بمتعلقها.

(وقوله الشرعية) :

أى الصادرة عن الشرع والشرع هو الحكم والشارع هو الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم مبلغ عنه فلذلك يطلق الشارع على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم.

والشرعية قيد فى التعريف لتخرج الأحكام الحسية كالعلم بأن النار محرقة، والأحكام العقلية كالعلم بأن الضدين (السواد والبياض) لا يجتمعان، وبأن النقيضين (العدم والوجود) لا يجتمعان ولا يرتفعان والأحكام الوضعين كالعلم بأن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب.

والأحكام الشرعية هى المنسوبة إلى الشارع نسبة مباشرة كالأحكام المأخوذة من النصوص، أو بواسطة، كالأحكام المستفادة بواسطة الاجتهاد وهذه الأحكام المنسوبة إلى الشارع تشمل الأحكام الاعتقادية، الإيمان بما يجب وما يجوز وما يستحيل فى حق الله تعالى والإيمان بأن القرآن حجة تؤخذ منه الأحكام، والإيمان بالبعث. فهذه أحكام شرعية لم تتعلق بأفعال المكلفين وإنما تتعلق بعقائدهم.

وتشمل الأحكام الوجدانية، وهى الأحكام التى تتعلق بأخلاق الناس وما يجب أن تكون عليه نفوسهم من المراقبة والتوكل والعرفان، وتشمل الأحكام العملية كوجوب الصلاة والحج قال تعالى: (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا)[١] وقال تعالى : (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا)[٢] وكحل البيع وحرمة الربا (وأحل الله البيع وحرم الربا)[٣].

(قوله العملية) :

نسبة إلى العمل، فيكون معناها : المتعلقة بكيفية عمل، وكيفية العمل هى الصفة القائمة به من الأحكام الخمسة وكونها عملية : إنما هو بالنظر للغالب فإن طهارة الخمر إذا تخللت، وكون الرق مانعا من الإرث، من أحكام الفقه وليس شىء منهما عمليا إلا بتأويل.

والعملية، قيد فى التعريف ليخرج الاعتقادية لاستقلال علم التوحيد بها، والأحكام الوجدانية لاستقلال علم التصوف بها، وعلى هذا فالفقه قاصر على البحث فى الأحكام الشرعية سواء منها ما تعلق بأمور الآخرة كالصوم والصلاة والزكاة والحج، وما تعلق بأمور الدنيا كالعقوبات من قصاص وحدود وديات والمعاملات والمناكحات.

(قوله المكتسب) :

أى الحاصل بعد أن لم يكن، أو هو المأخوذ من الأدلة[٤].

ويقرأ بالرفع صفة للعلم وليس صفة للأحكام حتى يقرأ بالجر وذلك لأن المكتسب مذكر والأحكام مؤنثة[٥] والصفة يجب مطابقتها لموصوفها فى التذكير والتأنيث.

---

(١) سورة النساء من الآية /١٠٣.

(٢) سورة آل عمران الآية /٩٧.

(٣) سورة البقرة من الآية /٢٧٥.

(٤) قال الإمام الشيرازى فى شرح اللمع ١٤٩/١ : العلم المكتسب هو كل علم قدر المخلوق على أن يدفعه عن نفسه بالشك والشبهة أو كل علم وقع عن نظر واستدلال سمى مكتسبا، لأنه يكتسب بالنظر ويتوصل إليه بالاستدلال كما يكتسب المال بالسعى والطلب ا. هـ.

(٥) أنها جمع حكم وكل جمع مؤنث كما يدل على ذلك قول القائل : إن قومى تجمعوا وبقتلى تحدثوا : لا أبالى بجمعهم فكل جمع مؤنث.

وأيضاً : لو جعل المكتسب وصفا للأحكام للزم من ذلك أن يكون علم الله بالأحكام فقها وأن يكون علم المقلد للفقهاء فقها كذلك وهو باطل.

(قوله من الأدلة) :

جار ومجرور متعلق بالمكتسب، ويخرج به علم الرسول صلى الله عليه وسلم بالأحكام التى ليست عن اجتهاد لأنه مكتسب من الوحى، وعلم الملائكة بالأحكام لأنه مكتسب من اللوح المحفوظ فظهر أن كلا منها ليس مكتسبا من الأدلة.

(قوله التفصيلية) :

أى الجزئية أى المذكورة على جهة التفصيل، وهو تمييز الأفراد بعضها عن بعض فيما يختص به.

والتفصيلية قيد فى التعريف يخرج به علم المقلد بالأحكام، لأن علمه بها ليس مكتسبا من أدلة تفصيلية فإنه اعتبار وحكم شرعى عملى مكتسب من دليل إجمالى يقول فيه : هذا حكم أفتانى به المفتى وكل حكم أفتانى به المفتى فهو حكم الله فى حقى فهذا الحكن حكم الله فى حقى.

والحق أن التفصيلية لم يحترز به عن شىء، وإنما ذكر لبيان الواقع، وليكون فى مقابلة قوله فى تعريف أصول الفقه : إجمالا، أما علم المقلد فهو خارج بما خرج به علم الرسول صلى الله عليه وسلم وعلم الملائكة لأن علم المقلد بالأحكام ليس مأخوذا من الأدلة، بل هو مأخوذ من المجتهد.

- ٣ -

وأما الإضافة وهي الجزء الثالث فهي جزء صوري قائم في الذهن وليس في اللفظ، وهي النسبة بين المضاف والمضاف إليه، والأصول مضاف والفقه مضاف إليه، وإضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف إليه باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف، تقول: هذا مكتوب زيد. والمراد اختصاصه به. بخلاف إضافة اسم العين فإنها تفيد الاختصاص مطلقا أي بغير اعتبار، مثل قولنا: مصر الخير. أو زيد الخير. ومعناها زيد كله خير. ومصر كلها خير.

ولفظ الأصول من النوع الأول، وعلى ذلك يكون معنى المركب الإضافى (أصول الفقه) فى اللغة أسس الفهم وفى الاصطلاح : أدلة الفقه، ولكن المركبات الإضافية قد تصير علما على ذات معينة أو معنى أو علم معين، مثل (عبد الله) التى تطلق باعتبارها مركب إضافى على كلِّ عَبْدٍ للهِ سبحانه

وتعالى، وتطلق باعتبارها علما على شخص، أسماه أبوه باسم (عبد الله) وأنف الناقة، فهى تدل باعتبارها مركب إضافى، على أنف أنثى الجمل (الناقة) فى حين أنها أطلقت، على شاعر مشهور فى الجاهلية ونلاحظ أن هناك ثمة علاقة بين (عبد الله) كمركب إضافى، وبين (عبد الله) الذى هو علم، حيث إن كل من تسمى بهذا الاسم هو (عبد لله) أيضا يصدق عليه ذلك المركب الإضافى، ولكن ليس هناك علاقة بين الأنف الذى لأنثى الجمل (الناقة) وبين هذا الشاعر المسمى بهذا الاسم.

ثانياً : شرح التعريف :

أصول الفقه : **معرفة دلائل الفقه إجمالا، وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد فمعنى كلمة أصول الفقه هنا مركب من معارف ثلاثة، معرفة دلائل الفقه إجمالا، معرفة كيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد.**

اعلم أن اسم أي فن من الفنون أو علم من العلوم مثل علم النحو وعلم الفقه وعلم الأصول قد يطلق على قواعد هذا الفن أي مسائله الكلية التي يبحث فيها عن أحوال موضوعه.

وقد يطلق على إدراك هذه القواعد نفسها، أي معرفتها والتصديق بها.

وقد يطلق على ملكة الاستحضار الحاصلة من مزاولة هذه القواعد نفسها والناشئة عن كثرة دراستها.

والمعرف بأي فن له أن يختار في تعريفه أي معنى من هذه المعاني الثلاثة ويعرفه به، وكذلك فعل الأصوليون في تعريفهم لأصول الفقه وبيان المعنى اللقبي له.

١) فاختار بعضهم المعنى الأول كالإمام فخر الدين الرازي في المحصول حيث قال : هو مجموع طرق الفقه الإجمالية وكيفية الاستدلال بها وكيفية المستدل بها.

٢) واختار بعضهم المعنى الثاني مثل ابن الحاجب في المختصر هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية.

٣) وادعى بعض الكاتبين على المنهاج بأنه لم يذهب أحد من الأصوليين إلى تعريفه بالمعنى الثالث وهو الملكة، مع أنه يمكن ذلك، وعلل ذلك بأنه لعلهم اعتبروا في التعريف ما يتوقف عليه الفقه في الواقع ونفس الأمر، والفقه يتوقف على القواعد باعتبار معرفتها وإن لم توجد ملكة.

ومن هنا يتبين أنه لا اعتراض على من عرف بالقواعد ولا على من عرف بالإدراك وهو ما فعله البيضاوي في تعريفنا هذا.

(المعرفة) : الكثير فيها والغالب أن تتعلق بالمفرد فتتعدى إلى مفعول واحد وفى هذه الحالة يكون معناها هو التصور، فيقال : عرفت محمدا أى تصورته، والكثير فى العلم أن يتعلق بالنسب فيتعدى إلى مفعولين ويكون معناه التصديق، فيقال : علمت أن الله واحد، أى صدقت بوحدانيته هذا هو الكثير والغالب فى كل من العلم والمعرفة وقد تتعلق المعرفة بالنسب فتتعدى إلى مفعولين ويكون معناها التصديق ويتعلق العلم بالفرد ويكون معناه التصور فيقال عرفت أن الله واحد أى صدقت بذلك وعلمت محمدا أى تصورته.

وإذا أسندت المعرفة أو العلم إلى الحادث تطلب ذلك سبق الجهل، وإذا أسند كل منهما إلى الله عز وجل لم يتطلب سبق الجهل، فإذا قيل : خالد عرف الفقه، أو علمه، كان معناه أن معرفته للفقه أو علمه به مسبوق بجهله له، فإن الأصل بالنسبة للحوادث : الجهل، وصدق الله العظيم إذ يقول : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا)[1].

وإذا قيل : الله عالم بكذا أو عارف به كان معنى ذلك حصول المعرفة أو العلم له سبحانه وتعالى من غير أن يتقدم ذلك جهل بما عرفه أو علمه، لأن علمه تعالى بجميع الأشياء أزلى، وإنما أطلق على الله سبحانه وتعالى عالم، ولم يطلق عليه عارف مع أن كلا منهما لا يستدعى سبق الجهل بالنسبة إليه تعالى لأنه لم يرد توقيف من الله تعالى أو من رسوله صلى الله عليه وسلم بإطلاق المعرفة عليه.

ولا يطلق شىء على الله إلا إذا ورد الشرع به لأن أسماء الله تعالى توقيفية، والمراد من المعرفة هنا العلم والتصديق دون التصور، لأن المعرفة تعلقت بالنسبة ولم تتعلق بالمفرد وسيأتى بيان ذلك.

والمعرفة جنس فى التعريف، والمراد بجنسيتها فى التعريف، أى شمولها لمعرفة الأدلة ومعرفة الأحكام ومعرفة غيرهما.

دلائل : جمع دليل وهو فى اللغة : المرشد للمطلوب[2] والمرشد له معنيان : الناصب لما يرشد به، والذاكر له ويطلق الدليل على ما به الإرشاد[3].

---

(١) سورة النحل من الآية /٧٨.

(٢) انظر : شرح اللمع ١/١٥٥ الصحاح للجوهرى ٤/١٦٩٩،١٦٩٨ المصباح المنير ١/٢٧٠ المعجم الوسيط ١/٣٠٤.

(٣) انظر : حاشية السيد على شرح العضد على ابن الحاجب ١/٤٠.

والدليل عند علماء الأصول أى فى اصطلاحهم هو : ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى، وهذا يتناول الأمارة[١] أى الظنى منه.

والتوصل هو الوصول بكلفة[٢]، وقيل ما يمكن دون ما يتوصل وقيل فى تعريف الدليل : ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بالغير[٣]، وقيل : هو ترتيب أمور معلومة للتأدى إلى مجهول والتعريف الأول هو الراجح وهو المراد عند البيضاوى.

ودلائل : جمع مضاف إلى الفقه فيفيد العموم، لأن الجمع إذا أضيف أفاد العموم، وبذلك يكون معناه : جميع أدلة الفقه، فيشمل الأدلة المتفق عليها، والأدلة المختلف فيها.

وأيضاً دلائل مضافة إلى معرفة، ومعرفة هذه الإضافة، أنها قيد فى التعريف يحترز به عن أدلة غير الفقه كمعرفة أدلة التوحيد مثلا فإن ذلك ليس من الأصول.

وما دام المراد من أدلة الفقه، جميع أدلته المتفق عليها والمختلف فيها كان معرفة بعض أدلته كمعرفة الأدلة المتفق عليها فقط ليس علما بأصول الفقه، بل يكون ذلك علما ببعض أصول الفقه ولفظ الفقه تقدم معناه فى اللغة وسيأتى معناه فى الاصطلاح قريبا.

والمقصود من معرفة دلائل الفقه معرفة الأحوال المتعلقة بهذه الأدلة، مثل أن يعرف : أن الأمر يفيد الوجوب عند عدم القرينة الصارفة عن الوجوب إلى غيره كالندب والإباحة مثلا، وأن النهى للتحريم عند عدم القرينة الصارفة عن التحريم إلى غيره كالكراهة مثلا.

وأن يعرف أن الإجماع يفيد الحكم قطعا أو ظنا وليس المراد من معرفة دلائل الفقه تصورها كأن يعرف الكتاب بأنه القرآن المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته المعجز للبشر وأن السنة هى أقواله صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته، وأن الإجماع هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم فى عصر من العصور على أمر من الأمور.

---

(١) انظر : شرح العضد على ابن الحاجب ١/ ٤٠ المحلى على جمع الجوامع مع حاشية العطار ١/ ١٦٧.

(٢) انظر : شرح جمع الجوامع مع حاشية العطار ١/ ١٦٧ الشرح الكبير على الورقات للعبادى ١/ ١٤٨.

(٣) وقيل التوصل: هو قصد الوصول إلى المطلوب بواسطة فهو كالتوسل انظر شرح مختصر الطوفى ٢/ ٦٩.

لأن تصورات هذه الأدلة ليست من مقاصد علم الأصول، وإنما هى من المبادىء التصورية وليس المراد من معرفة الأدلة حفظها كذلك، لأن حفظ الأدلة ليس من الأصول فى شىء ولا يتوقف الأصول عليه.

إجمالاً : فيه إعرابات كثيرة أصحها أن يكون حالا من الأدلة، واغتفر فيه التذكير لكونه مصدرا ولا يصح أن يجعل حالا من المعرفة لفساد المعنى، فإنه ليس المراد من الأصول هو المعرفة الإجمالية للأدلة، بل المراد المعرفة التفصيلية للأدلة الإجمالية.

ويمكن أن يعرب تمييزا من معرفة أو من دلائل، ويمكن أن يكون نعتا لمصدر محذوف تقديره عرفا إجمالا.

والمراد من الأدلة الإجمالية، الأدلة الكلية وسميت الأدلة الكلية بالإجمالية لأنها تعرف على وجه الإجمال دون التفصيل.

والحاصل أن الأدلة نوعان : ١ - أدلة كلية. ٢ - أدلة جزئية.

فمطلق أمر ومطلق نهى ومطلق إجماع ومطلق قياس ومطلق خبر الواحد كل ذلك يعد أدلة كلية لأنها لا تدل على حكم معين.

ومثل : أقيموا الصلاة، ولا تقربوا الزنا، والإجماع على أن بنت الابن تأخذ السدس مع البنت عند عدم العاصب تكلمة للسدسين وقياس الأرز على البر ليثبت له حرمة التفاضل بجامع الطعم فى كل منهما ومرسل سعيد بن المسيب فى النهى عن بيع اللحم بالحيوان، والمصلحة المرسلة فى الترس أو الاستحسان فى التحليف على المصحف ونحو ذلك، تعتبر أدلة معينة وجزئيات مشخصة، لأن كلا منها يستفاد من حكم معين، والأصول إنما يبحث فيه عن أحوال الأدلة الكلية ولا يبحث فيه عن الأدلة الجزئية، لأنها غير محصورة ولأنها داخلة تحت الأدلة الكلية فالبحث عن أحوال الأدلة الكلية بحث عن الأدلة الجزئية بطريق التبع.

وفائدة الإتيان بقوله إجمالا : الاحتراز به عن علم الخلاف، لأن المقصود من علم الخلاف معرفة أدلة الفقه التفصيلية لا ليستنبط منها الأحكام، بل لتكون سلاحا يدافع به المتناظران كل منهما عن وجهة إمامه ومثل ذلك لا يكون من الأصول فى الشىء.

(وكيفية الاستفادة منها)

معطوف على دلائل الفقه، أى ومعرفة كيفية استفادة الفقه من تلك الدلائل، يعنى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة واستفادتها أى -الأحكام- من الأدلة إنما يكون بمعرفة شرائط الاستدلال مثل تقديم النص على الظاهر وتقديم المتواتر على الآحاد وغير ذلك مما هو موجود فى كتاب التعارض والترجيح، كما لابد للفقيه من معرفة تعارض الأدلة والأسباب التى يترجح بها بعض الأدلة على بعض وإنما جعلت هذه المباحث من أصول الفقه : لأن المقصود من معرفة أدلة الفقه استنباط الأحكام منها ولا يمكن الاستنباط من الأدلة إلا بعد معرفة التعارض والترجيح، لأن دلائل الفقه مفيدة للظن والمظنونات قابلة للتعارض محتاجة إلى الترجيح.

(وحال المستفيد)

وهو معطوف على دلائل أيضا أى معرفة حال المستفيد، والمراد بالمستفيد : المجتهد، لأنه الذى يستفيد الأحكام من أدلتها دون المقلد، يؤيد هذا ويقويه ما ورد فى بعض نسخ المنهاج من التعبير بالمستدل، بدل المستفيد وهذا التعبير، صريح فى إرادة المجتهد وحده.

وإنما كان البحث عن حال المجتهد، من أصول الفقه، لأننا بينا فيما سبق أن البحث عن أحوال الأدلة إنما هو لأجل أن يتوصل بها إلى استنباط الأحكام من الأدلة وقلنا : إن الأدلة المثبتة للأحكام ظنية ومعلوم أنه ليس بين الظن ومدلوله ارتباط عقلى، لجواز أن لا يدل الدليل عليه فكان لا بد من رابط يربط بينهما والرابط هو الاجتهاد، فلذلك بحث فى الأصول عن الاجتهاد، وذكر فيه الشروط التى يجب توافرها فى المجتهد.

ثالثا : فهم التعريف :

١- إن هذا التعريف يشتمل على أجزاء ثلاثة، ومن أجل ذلك، قيل : أصول بالجمع ولم يقل: أصل.

٢- إننا نرى أن هناك علاقة بين المعنى اللقبى (العلمى) وبين المعنى الإضافى سواء أكان لغويا أم اصطلاحيا، فاللغوى الذى هو أسس الفهم، إنما هو بمنزلة الأداة للأصل الثانى، وهو كيفية الاستفادة من الأدلة، أما المعنى الاصطلاحى، وهو أدلة الفقه، فهى موضوع الأصل الأول الذى هو معرفة تلك الأدلة على سبيل الإجمال.

٣- إن هذا التعريف لذلك العلم يجعله هو المنهاج القويم لتعامل المسلمين مع مصادر شرعهم وإيقاع أحكام الله تعالى على أفعال البشر فى مجالات شتى فى كل العصور وفى كل مكان مما يصدق معه قول القائل : إن علم أصول الفقه هو فلسفة المسلمين الحقيقية التى تكون عند المسلم رؤية ربانية صادقة للإنسان والكون والحياة.

٤- يشتمل هذا التعريف على مصادر البحث وكيفيته وشروط الباحث، وهى الأركان الثلاثة التى أخذها ريجو بيكون لتكوين المنهج العلمى التجريبى الحديث لتتخلص أوربا من خرافات الكنيسة ولكنهم أخذوه وتركوا جانب الوحى الربانى عند المسلمين فصارت حضارتهم عرجاء تسير على دراسة الوجود متفلتة من هدى الوحى.

***

الباب الثاني

نظريات أصول الفقه : عرض جديد

نظريات أصول الفقه : عرض جديد

إن التعاطي مع دارسي العلوم الحديثة، الاجتماعية والإنسانية، يفرض أسلوبًا جديدًا في العرض، يتلاءم مع طبيعة هؤلاء الدارسين، وما أورثتهم دراسة هذه العلوم من مداخل منهجية. ولعل أبرز المداخل المنهجية في عرض العلوم الحديثة يتمثل في فكرة "النظرية"، والتي تعني تلخيص المسائل في مقولة جامعة معبرة عن القضية الأم وتدور حولها المسائل الفرعية لهذه القضية. هذا ما نقصده بالنظرية هاهنا، وليس بالضرورة أن تمثل المقولات التفسيرية -بالمعنى الوضعي- الذي ساد فترة في هذه العلوم الاجتماعية والسلوكية، ولا تزال له أصداؤه حتى الآن.

لنرَ الآن ما هي النظريات الضابطة والحاكمة لهذا العلم؛ فالنظريات التي أعتقد أن علم أصول الفقه ينبني عليها هي: نظرية الحجية، نظرية الثبوت، نظرية الدلالة، نظرية القطعية والظنية، نظرية الإلحاق، نظرية الاستدلال، نظرية الإفتاء.

وهذه النظريات هي التي سيطرت على العقل الأصولي فأنتج ما أنتج، وبالتالي فالعودة إليها تمكِّن من استيعاب الأصول بطريقة قوية، وتحدث لدينا توجهات واختيارات في هذا العلم، بالإضافة في دورها التمثيلي كنموذج على مكونات ومناهج عمل العقل التراثي.

ولنبدأ الحديث حول هذه النظريات إجمالًا؛ حتى يمكن تشكيل رؤية كلية عامة حول هذا العلم، ثم نأخذ كل نظرية بشكل مفصَّل، نشرح فيه مكوناتها وهيكلها الأساسي بالتفصيل.

إن الأصولي عندما يفكر يطبع في ذهنه هدفه الأساس؛ وهو معرفة حكم الله عز وجل في مسألة من المسائل، وهنا يبدأ ذهنه في البحث عن المصادر التي تعد حُجة في هذا المضمار. فعندما كان الرسول صلى الله عليه وسلم بين ظهرانينا كنا نسأله فيجيب؛ فنسمع له ونطيع. والرسول صلى الله عليه وسلم ليس في ذاته مشرِّعًا، بل نبي يُوحى إليه، مُبلِّغ يتلقى عن ربه. ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم انتقل إلى رحاب ربه عز وجل وانقطع الوحي؛ فمن أين لنا أن نعرف شرع الله ومراده منا؟ ومن أين لنا أن نعرف ما يريده من "افعل" و"لا تفعل"؟

لابد من البحث عن المصادر التي تمثل "الحُجَّة" في ذاتها. ومن هنا تحدث علم أصول الفقه عن الكتاب والسُّنة؛ لأنهما حُجتان على المسلم في أفعاله، ومن هنا أيضًا يخوض العلم في قضية "الحُجّيّة"؛ أي ما الذي يعد "حُجة" في القرآن؟ وهل في القرآن ما قد نُسخ وزال حكمه؟ وهل القرآن مقسَّم إلى

قسمين: الأول به آيات للأحكام، والآخر به آيات للأخبار؟ أم أن القرآن كله محل لاستنباط الأحكام؟ وهل القرآن يفيد لدينا يقينًا وحُجة أم لا يفيد في ذلك؟ أم أنه يفيد في بعض الأمور ولا يفيد في البعض الآخر؟ وتبدأ هنا نظرية الحجية في الاكتمال بمسائلها الفرعية التي تنبني على الأساس القائل بأن "الحجة هي كتاب الله عز وجل وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم".

وبعدما حدّد الأصولي القضية الأولية (الحجية) ثارت لديه العديد من القضايا على النحو التالي:

كيف وصل إلينا الكتاب؟ فنحن لم نسمعه مباشرة من الرسول صلى الله عليه وسلم.وهنا تأتي نظرية "الثبوت"؛ أي كيف يثبت وصول القرآن إلينا كما أُنزل عليه صلى الله عليه وسلم؟ وهل ما لدينا مما يسمى السُّنة هو هو الذي صدر عنه صلى الله عليه وسلم؟ وما درجات تأكدنا من هذا؟ فنجدهم يتحدثون عن نقل القرآن بالتواتر وقراءاته، والقراءات الشاذة التي لم تنقل إلينا بطريق التواتر، وعن السُّنة وعن كونها مقسمة إلى "آحاد" منقولة من طريق سلسلة من الرواة المفردين، وأخرى "متواترة" منقولة عن جم غفير من الرواة، وكيف أن الأولى قد يعتريها القصور أو الخطأ أو حتى الكذب؛ مما يُحدِث نوعًا من الثقة الظنية لدى الإنسان، بينما يُحدِث التواتر نوعًا من أنواع العلم اليقيني.

فإذا ما ثبت لديه أن الكتاب والسُّنة حجة، وأن ما لدينا هو من الكتاب والسُّنة يقينًا أو ظنًا؛ هنا يأتي السؤال الثالث عنده: كيف يمكن فهم هذه الألفاظ وتلك التركيبات؟ وهنا تتولد نظرية كبيرة تتناول اللفظ والمعنى، وتسمى "نظرية الدلالة"؛ أي كيف تدل الألفاظ سواء أكانت مفردة أم مركبة على معانيها؟ وبأي وسيلة تكون تلك الدلالة؟ وما هي أقسام هذه الألفاظ: خاص أم عام؟ مطلق أم مقيد؟ أمر أم نهي؟.. ثم ينتقلون إلى ما هو أبعد من ذلك فيقولون: هل هذا الأمر يفيد التكرار أم المرة الواحدة؟ وهل يفيد الفور أم يفيد التراخي؟ وهل يفيد الوجوب أم لا يفيد؟ وهكذا يتعمقون في هذا الجانب بما يمكّن من تكوين نظرية عن كيفية فهم النصوص.

ثم تتولد مشكلة وجود أمور قطعية لا يقع الشك فيها أو الظن، وأمور أخرى يقع فيها الشك وتحتمل الظن وتختلف فيها الآراء، وهنا تظهر نظرية "القطعية والظنية"، ويبرز الإجماع كأداة لرفع الخلاف وتحويل الظني إلى قطعي، كما يجعل الإنسان مطمئنًا إلى ظنه. ثم يتحدثون عن كيفية نقل هذا

الإجماع وربطه بنظرية الثبوت، **وهنا يظهر التداخل والتعاون بين النظريات بما يشكل شبكة في عقل الأصولي بما يمكنه من الوصول إلى الحكم في المسألة والاطمئنان إلى نسبته إلى الشرع.**

ثم وجد الأصولي نفسه أمام مستجدات ووقائع متكاثرة تطرأ كل يوم؛ فاضطر إلى نظرية "الإلحاق" التي تُعرف عند الأكثرين بـ"القياس"، والتي يسميها الظاهرية بـ"جريان النص على أفراده"، والتي يسميها آخرون بـ"تطبيق المبدأ العام"... إلى آخر ما هنالك من ألفاظ مختلفة. فمثلًا يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (كل مسكر خمر، وكل خمر حرام)[1]، ونجد أنه في العصور المتلاحقة تظهر لنا أشياء ليست من الخمر في طبيعتها، ولكن يتم إلحاقها بذلك الخمر وتحريمها؛ وذلك لأنها في أثرها من الخمر لأنها مُسكِرة.

ثم وجد الأصولي نفسه في حاجة إلى أدلة أخرى يعتمد عليها، وتسهِّل له التعامل مع القضية، وتوضح له الفهم، وتجعله أكثر تمكنًا في إصدار الأحكام بسرعة، ولكن بناء على الكتاب والسُّنة، وبما لا يعطل مصالح الناس وعمارة الأرض؛ أي تحري السرعة والدقة. ومن هنا نشأت أدلة جديدة اختلفوا بدورهم حولها: هل هي أدلة مستقلة عن الكتاب والسُّنة أم لا؟ هل لنا فيها حاجة أم لا؟ هل تتوفر لها الحجية؟ وما هي درجة حجيتها إن توفرت؟ وهذا ما أسموه بالاستدلال، وهنا تتشكل نظرية جديدة هي "نظرية الاستدلال".

ثم إن الأصولي وجد نفسه -رغم أنه حدد الحُجة، وتأكد من ثبوتها، وفهم دلالتها، وبيَّن القطعي والظني منها، وعرف كيف يتم الإلحاق، وكيف يتم الاستدلال- يريد أن يدرك الواقع؛ لأنه بإدراك الواقع تختلف "الفتوى" من حال إلى حال، فأراد أن يحقِّق مقاصد الشرع، وأراد أن يفك التعارض بالترجيح، وأراد أن يقوم بإدراك للواقع حتى يوقع الوحي عليه، وهذا كوَّن لديه نظرية الإفتاء التي استلزمت بدورها ضرورة أخرى؛ هي توضيح شروط الباحث أو شروط المجتهد، ومن هو الذي يمكن أن يفتي؛ "ذلك الذي يكون قادرًا على إدراك الواقع، وقادرًا على إدراك النص، وقادرًا على إنزال النص على الواقع"؛ وهذه هي حقيقة المجتهد؛ فجاءت نظرية الإفتاء لتلم شعث هذه المتفرقات.

---

(١) صحيح مسلم، جزء ١٣، كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام.

وسنفصل كيف يكون إدراك الواقع، وسنفصل أيضًا كيف يمكن أن يستفيد علم أصول الفقه من العلوم التي نشأت بعده في الشرق والغرب وعُرفت بالعلوم الاجتماعية والإنسانية والسلوكية، والتي تحاول أن تشخّص الواقع وتدرسه وتتعامل معه، وسندرس كيف أن علم أصول الفقه يمكن أن يُفيدَ تلك العلوم، وما هي هذه الإفادة وكيفيتها من خلال تلك النظريات التي نراها واضحة جلية في أصول الفقه؟

هذه إطلالة سريعة على علم أصول الفقه من خلال تسلسل نظرياته التي تمثل في مجموعها نظرية متكاملة. ومن هنا تأتي أهمية هذا العرض الجديد لنظريات الفقه؛ حيث إن كل نظرية لا تقتصر عند حدود معينة في تناول المسألة، ولكنها تأخذ بأعناق بعضها بعضا. فقضية الحجية، ثم كيفية الثبوت ومسائله، ونظرية الدلالة (الفهم)، ونظرية القطعية والظنية، ونظرية الإلحاق، ونظرية الاستدلال (لفك التعارض بالترجيح)، ونظرية الاجتهاد والإفتاء والمقاصد، كل هذه النظريات يجب أن تُدرك كشبكة متكاملة، وليس كنظريات منفصلة عن بعضها البعض، بل هي شبكة متكاملة تُكوِّن عقلية الفقيه وعقلية الأصولي، وتُكوِّن في نفس الوقت عقلية المجتهد (أو الباحث في العلوم الاجتماعية في سياقنا هذا).

***

قضية "الحكم" عند الأصوليين

هذه مقدمة مهمة يمكن أن نجعلها نظرية أيضًا؛ وهي قضية الحكم. فالأصوليون يتكلمون عن الحكم (وهو في مسائل الفقه خبر الجملة المفيدة) ويعرفونه بأنه : "**خطاب الله المتعلق بأفعال المكلَّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع**". خطاب الله هو كلام الله عز وجل؛ لأن الخطاب هو توجيه الكلام. وخطاب الله عز وجل للبشر منه ما هو متعلق بأفعال المكلفين كصفة من صفات هذه الأفعال، ومنه ما هو مختص بغير صفات الأفعال كالذوات أو الأخبار.. فالله عز وجل يوجه الخطاب للبشر فيذكر لهم أن هناك جنة ونارًا، ويذكر لهم حديث موسى وأنه أرسل إلى بني إسرائيل، وأنه قد تربى في بيت فرعون وذهب إلى مدين وعاد مرة أخرى، فأرسل معه هارون ورحل ببني إسرائيل من مصر وتاهوا في الأرض أربعين سنة... وكل هذا ليس من الأحكام الشرعية في شيء؛ فهي لا تتعلق بأحكام المكلفين.

﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الإسراء:٣٣]

لكن الحكم المتعلق بأفعال المكلفين مثاله قوله عز وجل:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ﴾ [البقرة:٢٨٢] ﴿ وَلَا تَسْـَٔمُوٓا۟ أَن تَكْتُبُوهُ ﴾ [البقرة:٢٨٢]، ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ﴾ [الإسراء:٣١]، ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾ [الإسراء:٣٢] ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الإسراء:٣٣]، ﴿ وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ ٱلْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ ٱلْجِبَالَ طُولًا ﴿٣٧﴾ ﴾ [الإسراء:٣٧].. وهكذا.

فهذا هو الأمر والنهي، وهو الحُكم، وهو "خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين".

وهناك بعض الأصوليين يقول بأنه "خطاب الله المتعلق بأفعال العباد"، ولكن الجمهور يقول: إنه "متعلق بأفعال المكلفين"، فما وجه الاختلاف بينهما؟

من يقول "أفعال العباد" قد أراد أن يُدخل في خطاب الله ما تعلق بأفعال غير المكلفين كالبهائم مثلًا؛ فلو أن بقرة مثلًا أتلفت زرعًا لأحد الأشخاص فإن ضمان هذا الإتلاف على صاحبها؛ فهذا حكم لله؛ لأنه استوجب "افعل" و"لا تفعل"؛ ولأن البهيمة ليست من المكلفين قالوا إن الصحيح

أن نقول بأن الحكم متعلق بأفعال العباد؛ لأن الضمان لفعل البهيمة من الأحكام الشرعية، وهنا يرد الجمهور بأن الحكم لا يخاطب به البهيمة ولكن صاحبها؛ وعلى ذلك فالمكلفون هم المخاطبون بكلام الله عز وجل.

وأيًا كان الأمر، فالمعنى واحد، وهو أن الله يخاطب البشر بخطاب متعلق بأفعال المكلفين أو بأفعال العباد؛ بحيث يكون هناك اقتضاء (أي طلب) أو تخيير (بين أمرين) أو وضع. والاقتضاء أو الطلب إما أن يكون طلب فعل أو طلب ترك، وكل منهما إما أن يكون جازمًا أو غير جازم؛ ولذلك فقد أعطى الأصوليون لكل قسم من هذه الأقسام اسمًا، وجعلوا هناك فاصلًا بين الاقتضاء والتخير وبين الوضع. فقد أعطوا الاقتضاء والتخيير اسم "الحكم التكليفي"، أما ما يتعلق بالوضع فسموه "الحكم الوضعي"[1]، فأصبح الحكم الشرعي نوعين : حكم تكليفي، وحكم وضعي.

أما الحكم التكليفي –وحقيقة التكليف طلب ما فيه مشقة- فهو يأتي على خمسة أوجه؛ فهو إما أن يطلب منك طلبًا جازمًا أن تفعل فهذا هو الواجب، أو أن يطلب منك أن تفعل ولكنه طلب غير جازم وهذا هو المندوب، أو أن يطلب الترك الجازم وهو الحرام، أو أن يطلب الترك غير الجازم وهو المكروه، أو التخيير وهو المباح؛ إذن فهي خمسة أحكام: واجب، ومندوب، وحرام، ومكروه، ومباح.

هذه مشهورة باسم "الأحكام الخمسة التكليفية"، وهي التي نجدها كأخبار في كتب الفقه على أفعال الإنسان كلها، ولا يخرج فعل من أفعال الإنسان عن واحد منها. فإن فعل الإنسان إما أن يكون واجبًا كالصلوات الخمس، أو يكون مندوبًا كالنوافل وصلوات الرواتب وصوم التطوع، أو يكون حرامًا كالسرقة، أو يكون مكروهًا كالأكل باليد اليسرى، أو يكون مباحًا كألوان الملابس والأكل والشرب والعادات. وعلى ذلك فإن هناك في الواجب إثمًا لتركه وثواباً لفعله، أما المندوب

(١) الإمام البيضاوي ومدرسة الرازي لا يفردان للوضع قسمًا، لكن من زاد "الوضع" هو مدرسة الآمدي وابن الحاجب. فالبيضاوي عندما عرف الحكم عرفه بأنه التخيير، وقال: إنه ليس هناك حكم وضعي؛ فالحكم الوضعي يؤول إلى التكليفي. فالخلاف لفظي. وهذا التفصيل ذكرته لسببين: أولًا- حتى يتعود السامع على هذه الألفاظ، وثانيًا- لأن فيه -في الحقيقة- مزيدَ تشويق يجعل الذهن يلتفت لهذه المعاني التي إذا ما أدمجت في المعاني الأخرى فات علينا ذلك الالتفات. فليس التقسيم تقسيمًا حقيقيًا، بل هو لمزيد من التركيز والاهتمام والتوضيح والالتفات لهذه الأقسام التي تؤول في حقيقتها إلى الحكم التكليفي.

فلا إثم لتركه ولكن هناك ثوابًا لفعله، أما الحرام فهناك إثم لفعله وثواب لتركه، وبالنسبة للمكروه فلا إثم في فعله ولكن تركه فيه ثواب، أما المباح فلا إثم فيه ولا ثواب؛ فهو ليس من التكليف.

وهنا لابد وأن يثار لدينا تساؤل: فإذا كان المباح ليس من التكليف فلمَ وضعه الأصوليون ضمن الأحكام التكليفية؟ قال الأصوليون: ذلك على سبيل التغليب؛ لأنه متعلق بفعل المكلف، وإن كان ليس تكليف إلزام فيه مشقة.

أما الحكم الوضعي فهو خمسة أقسام على المشهور عند علماء الأصول، (وإن أوصله بعضهم إلى عشرة)، وهذه الخمسة المشهورة وهي: "السبب، والشرط، والمانع، والصحة، والفساد". وهو وضعي بمعنى أن الله عز وجل قد وَضَعَ أشياء بإزاء أخرى؛ فمثلًا إذا كانت الشمس تحت مستوى الأفق بنحو ١٨٠ درجة أَذَّن الفجر، ويجب علينا أن نقوم فنصلي الفجر، ووقت الفجر يمتد إلى أن يخرج فوق الأفق أول شعاع من أشعة الشمس.

حركة الشمس الظاهرية -التي تعبر عن حركة الأرض الحقيقية- هنا علامة، وهذه العلامة جُعلت بإزاء وجوب الصلاة، فإن وُجدت وُجد الوجوب، وإن لم توجد لم يوجد الوجوب. قال الأصوليون إنه يستفاد من عدم وجود العلامة عدم وجوب الفعل، ويستفاد من وجود العلامة وجوب الفعل، وقالوا هذا ما نسميه "السبب"؛ أي إن العلاقة بين العلامة (الشمس) والفعل (الصلاة) هي السببية، وعرفوا السبب بأنه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم. ولا شك أن هذا سيلقي الضوء على فكرة "العلاقة السببية" التي هللت لها المدارس السلوكية والوضعية في العلوم الاجتماعية الحديثة، واعتبرتها العلاقة الوحيدة بين الأشياء التي يأبه لها "العلم" الحديث -وفق مفهومها- على نحو ما هو معروف.

لن الأصوليون وجدوا علامات أخرى لها علاقتها بالأفعال مختلفة؛ مثل الوضوء بالنسبة للصلاة فإذا كنتُ متوضئًا فليس ضروريًا أن أصلي، لكنني إن لم أكن متوضئًا فلا يصح أن أصلي، إذن فهذا الفعل يستفاد من عدمه العدم، لكن وجوده لا يستفاد منه وجود الشيء الآخر أو وجوبه، فسموا هذا "شرطًا"، وهو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده شيء آخر.

أما "المانع"، فقد وجدوا فيه أنه علامة إذا ما وجدت امتنع الفعل، وإذا لم توجد لم تؤثر شيئًا في الفعل لا وجودًا ولا عدمًا، وكأنها "عكس الشرط"، وذلك مثل مانع القُربى في الزواج. فنفترض أن

رجلًا وامرأة قد أزمعا الزواج واتضح أن بينهما رضاعًا، فوجود هذا الرضاع يؤدي إلى عدم الزواج، ولكن إذا لم يوجد هذا الرضاع فقد تتم الزيجة أو لا تتم. إذن يلزم من وجود "المانع" عدم وجود الفعل، ولا يلزم من عدم وجوده أي شيء.

ووجد الأصوليون أيضًا شيئًا آخر؛ وهو أن بعض الأمور التي وضعها الشارع ينفذ أثرها ويتم، وتؤتي ثمارها وتستتبع غايتها -هذا كلامهم- فقالوا: إن الصحة هي "استتباع الغاية"؛ أي إنهم سموا ما يؤتي ثماره وتُستتبَع فيه الغاية بـ"الصحة"، ووجدوا بعض الأمور لا تؤتي ثمارها ولا تُستتبع فيها الغاية، فسموا هذا بـ"الفساد"، ومثلوا على ذلك بالعقود.

فعقْد البيع مثلًا مؤداه أن تنتقل الملكية مني إليك في السلعة، ومنك إليَّ في الثمن، وهذا العقد إن وقع صحيحًا مستوفيًا أركانه وشروطه وموافقًا للشرع والعُرف، وبالرضا وبدون إكراه أو تدليس أو غَرر، فسوف يستتبع غايته. وغايته أن ينتقل ملك السلعة إليك وأن ينتقل ملك النقود إليّ. ومعنى انتقال الملكية جواز التصرف بالاستخدام أو البيع أو الرهن أو الإهداء.. أو غير ذلك من أشكال التصرف. أما إذا تم البيع بطريقة غير صحيحة (فيها غش أو تدليس أو غرر... إلخ) فإن العقد يقع فاسدًا؛ أي إنه لم يستتبع غاية البيع؛ وهي انتقال الملكية.

إذن فالأحكام الوضعية خمسة، وهي "أحكام يصف بها الفقيه أفعال المكلفين لينشئ في علمه (علم الفقه) مسائل ذلك العلم؛ فيقول: إن "عقد البيع إذا ما توفرت فيه أركان معينة كان صحيحًا"؛ فهو هنا قد حكم عليه بالصحة؛ أي حكم بوجوب استتباع الغاية، والصحة هنا ليست حكمًا شرعيًا تكليفيًا، (لا تكلفني ولا تطلب مني أن أفعل شيئًا)، بل هي تصف فعلًا من أفعال الإنسان بأنه سبب، أو شرط، أو مانع، أو صحيح، أو فاسد.

إذن فالأحكام الشرعية عشرة أحكام؛ منها خمسة تكليفية وخمسة وضعية. وبهذا التصنيف المتكامل تستوي نظرية الحكم عند الأصوليين.

***

النظرية الأولى- نظرية الحجية

بدايةً، الأصولي الأول - ذلك المجتهد الذي كان يتبنّى قواعد ومفاتيح يستطيع بها أن يستنبط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية- هذا المجتهد كان شائعًا في الصحابة وفي التابعين وفي تابعي التابعين، لكن أول من ألّف في أصول الفقه أو دوّن قواعده في كتابٍ مخصوص هو الإمام الشافعي. والإمام الشافعي هو أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي القرشي الأصل، وُلِد سنة (١٥٠هـ) في غزة، وتُوفيَ سنة (٢٠٤ هـ) في مصر، ودفن بها، وله حيٌّ معروف إلى يومنا هذا باسمه.

وضع الشافعي كتابًا مهمًا في هذا الشأن، كأول كتاب في هذا العلم، وأسماه بكتاب "الرسالة"، تعرض فيه إلى كثير من مباحث الأصول. إلا أن العلم أخذ ينمو شيئًا فشيئًا إلى أن رأينا السرخسي[١] في القرن الخامس يؤلف أصولًا على مذهب الحنفية، ورأينا في القرن الخامس إمام الحرمين الجوينى[٢] يؤلف "البرهان"، والقاضي عبد الجبار[٣] المعتزلي يؤلف "المعتمد" ويؤلف "العمدة" على مذهبه. ثم بعد ذلك يأتي الغزالي[٤] ليؤلف كتابه الذي يعد بداية جديدة لأصول الفقه؛ وهو كتاب "المستصفى". كل هذه الكتب طُبعت الآن، وهي التي شكلت الفكر الأصولي عبر القرون فيما بعد.

فكيف كان يفكر الأصولي الأول؟ وفيمَ كان يفكر؟

بداية، هناك أسئلة كلية يسألها الإنسان لنفسه، والذي يجيب عنها في الحقيقة هو علم التوحيد، تدور هذه الأسئلة حول موقف الإنسان من الكون والإنسان والحياة. وقد سبق التعرض لها أعلاه.

والخلاصة أن المسلمين أجابوا أن الله عز وجل هو الذي خلقنا، وأننا هنا نطبق شريعته (أوامره ونواهيه)، وأننا سوف نُجمَع ونُعرَض عليه ونعود إليه في نهاية المطاف؛ أي إن بعد الحياة الدنيا حياة

---

(١) هو محمد بن أحمد بن سهل. أبو بكر، شمس الأئمة، تُوفي سنة ٤٨٣هـ أو سنة ٤٨٦ هـ.

(٢) هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني إمام الحرمين، (٤١٩- ٤٧٨هـ) (١٠٢٨- ١٠٨٥م).

(٣) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد آبادي توفى سنة ٤١٤ هـ.

(٤) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (٤٥٠- ٥٠٥هـ) (١٠٥٨- ١١١١م)، حجة الإسلام.

آخرة. وهذه الرؤية الكلية تؤثر -لا شك- حتى في سلوك الإنسان اليومي، في أفعاله، في توجهاته، في رغباته، في إقدامه وفي إحجامه.

هذا الكلام له اتصال وثيق بأصول الفقه، وله اتصال وثيق بنظرية الحُجِّية. فمن هنا كان استمداد الأصول (أصول الفقه) بدايةً من علم الكلام أو علم التوحيد. إن المنطلق الذي انطلق الأصولي منه ليسأل نفسه كان مقرَّرًا، وقد انتهى منه في علم آخر؛ هو علم التوحيد.

فسأل الأصولي نفسه -بعد أن اقتنع، وبعد أن استقر في وجدانه ما سبق- تساءل: كيف أطبِّق شريعة الله عز وجل؟

فكَّر الأصولي.. فوجد أن أمامه نصوصًا تشتمل على جمل أو كلام. تلك الجمل مكونة من "نِسب" سواء منها ما أصدقه أو لا أصدقه، كـ"الماء بارد"، و"النار محرقة"، و"الشجرة مثمرة". سأل نفسه: من أين جاءت هذه الجمل: "ماء وبرودة، نار وإحراق، شجرة وإثمار"؟ هذه أمور محسوسة: أنا أرى، أنا أسمع، أنا ألمس فأستشعر، أنا أشم، أنا أتذوق،.. إلخ. إذن هناك وسائل للإدراك منها الحواس الخمس؛ ولذا سموا هذه الجمل بـ"الجمل الحسية"؛ لأن "النسبة" هنا نشأت من الحس، ثم أسموها: "الأحكام الحسية"، و"أحكام" هنا تعني جُملًا.

ولكنهم لم يجدوا كل ما يعبر عنه البشر هكذا؛ حيث وجدوا أن الإنسان دون أن يستعمل الحس، يمكن أن يتوصل بفكره، لا بإحساسه، إلى أحكام مثل أن "الكل أكبر من الجزء"، و"أن الموسَّع الكبير لا يدخل في المضيَّق الصغير، وهما على حالهما"، قال عز وجل: ﴿حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف:٤٠]. فهذا مستحيل فيقول العقل: إن دخول الحبل السميك الكبير- أو الجمل (الإبل) على اختلاف في تأويل الآية- في ثقب الإبرة هذا مستحيل. فتنشأ قاعدة عندي؛ وهي أن اجتماع النقيضين محال، من أين أتينا بهذه القاعدة وبأن هذا محال؟ الجواب: من العقل وليس من الحس. هذا القسم الثاني هو ما أسموه بـ"الأحكام العقلية".

مازال الأصولي يفكر: إذا كان الأمر كذلك، فمن أين أتينا بقولنا: "الصلاة واجبة"، و"السرقة حرام".. التي هي موضوعات علم الفقه، هل من الحس والوجود؟ هل من العقل؟ هل من الحس

والعقل معًا؟ أم من شيء آخر؟ فوجد أنه من شيء آخر. ما هو ذلك الشيء؟ فوجد أنه "الوحي": من الله عز وجلالذي قال –عز من قائل: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [الإسراء:٧٨]، وقال:﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة:٣٨]، وحرَّم علينا الفواحش وأمرنا بالمعروف...وهكذا إلى آخره. فهذه الجمل من هذا النوع إنما قد أتت بـ"النسبة" التي وصفت الصلاة بأنها واجبة من الشرع، وهذه النسبة جاءت من الشرع. وهذه إذن قسم ثالث أسموه "الأحكام الشرعية".

إذًا ما هو مصدر هذه "النِسَب"؟ ما هو مصدر الأحكام؟ كيف أصل حتى أتحقق إلى أن حسِّي إنما هو حس صحيح؟ وكيف أتحقق إلى أن النتيجة العقلية هي نتيجة صحيحة؟ وكيف أتحقق من أن هذه "النسبة" التي وصفت بها أفعال البشر هي فعلًا مراد الشارع من شرعه.. كيف؟

جاء السؤال عن "كيف؟"، فقالوا في مجال "الحس" بالتكرار، وكانوا يعنون بالتكرار ما يُسمى – في منهج العلم الحديث بـ"التجربة". التكرار يشتمل على تجربة وملاحظة واستنتاج، كانوا يسمونه هكذا: "التكرار" أو الاطّراد. والحكم "العقلي" يتأتى بـ"النظر". ولكن ماذا عن "الشرعي"؟

هنا ابتدأ ينبت علم أصول الفقه ليضيف منهجًا مساويًا لمنهج إدراكنا للجُمل التي نشأت من الحس، ومساويًا لمنهج إدراكنا وتأكدنا وتثبتنا للجمل التي جاءت بالتفكر والتعقل، منهجًا يجيب عن هذه المساحة "الشرعية". أصبحت عندهم العلوم منها ما هو حسي، ومنها ما هو عقلي، ومنها ما هو شرعي، وليست هذه قسمة تفصل الدين عن الحس والعقل، بل هذا بيان لمنشأ "النسب" في الجمل المفيدة. فَهِمَ بعض الناس –خطئًا– أن هذا التقسيم يجعل الدين في مقابل العقل فأنكر هذا التقسيم، لكن الأمر لم يكن كذلك عند علماء التراث الإسلامي. تقسيمهم للعلوم إلى حسي وعقلي وشرعي نشأ بناء على منشأ "النسبة" في الجملة المفيدة.

رأى البعض أن هناك حكمًا رابعًا؛ وهو "الحكم اللغوي": الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب.. وهكذا. فمن أين جاءت هذه النسبة؟ من واضع اللغة؟ مَن الذي وَضَعَ "الألف والسين والدال" أمام الحيوان المفترس فقيل: "أسد"؟ ومن الذي وضعَ "الميم والألف المد والهمزة" أمام هذا الذي يحدث الرِّي عند الإنسان فقيل: "ماء"؟ فيها مذاهب عند الأصوليين، سيأتي بيان عنها فيا بعد.

المهم أن الأصولي فكَّر في هذه المساحة: من أين أتت هذه "النسبة"؟ وكيف أتأكد منها؟ إذا كان المراد أن يتأكد من "النسب" الحسّيّة، فعليه بالمنهج التجريبي ليدرك الوجود بالتجربة والملاحظة والاستنتاج، وإذا كانت "النسبة" شرعية، كان عليه أن يعمل بمنهج مختلف: منهج أصول الفقه.

ونحن عند هذا الحد نتساءل: ما علاقة هذا بذاك؟ **الواقع أن علاقة المنهج العلمي بأصول الفقه علاقة قوية**، وهي أنهما أداتان لإدراك الوجود في صورة الحس والعقل، وإدراك الوحي في صورة الشرع، وأن الجمع بينهما يمكن من المعرفة بالوجود والوحي معًا. والوجود والوحي مصدرا المعرفة عند المسلمين، ليس الوجود فقط وليس الوحي فقط أيضًا؛ لأن الجمل المفيدة تتكون من الحس (والعقل) وهو مرجعه إلى الوجود، ومن النقل وهو مرجعه إلى الوحي. فهناك تشابه يجمع بين هذا كله، وهو أنها مناهج للتوصل للحقيقة، مناهج للتوصل للحقيقة في مجال الوجود، ومناهج للتوصل للحقيقة في مجال الوحي.

علم أصول الفقه هو المنهج الذي يوازي المنهج التجريبي في عالم الفيزياء، **فأصول الفقه هو منهج المسلمين في الوصول إلى الحقيقة أو الحق في مجال الوحي.**

فكيف بدأ الأصولي "تفكيره الشرعي أو تفكيره في موضوعه وهو الشرع"؟ لقد رأى بداية أنه لابد أن يكون له مرجعية. وما معنى المرجعية؟ المرجعية معناها أن أقبل الشيء وأجعله في ذاته برهانًا لا يحتاج هو إلى برهان آخر.

لابد -بدايةً- من مرجعية نسلم بها وإلا وصلنا إلى شيء غير معقول من "التسلسل". والذي يمضي في المعقولات مع التسلسل لا يصل إلى شيء، يصل إلى متاهة لا إجابة فيها عن أي سؤال. وهذه هي السفسطة: أن الأشياء ليس لها حقائق ثابتة. وبناء على السفسطة ينبغي علينا أن نسأل دائمًا: من خلقنا؟ الله، إذًا فمن خلق الله؟ وهكذا... فيصبح تسلسلًا.

فكَّر الأصولي وقال لنفسه: من أين هذه النسبة؟ ووجد أن هذه النسبة موجودة في مصدرين أساسين: الكتاب والسُّنة. قال: إذًا فـ"الكتاب" لابد علينا من أن نعتبره مرجعًا، حُجة، فيكون مهيمنًا علينا، ويكون المرجع الأخير والحُجة النهائية التي بها يقف التسلسل، وكذلك السُّنة.

وابتدأ البحث في هذه الأدلة، في هذه الحُجِّيَّة، فقال: إذًا فما "الكتاب" هذا؟ وما هي صفاته؟ وكيف نُقِل إلينا؟ وما مرتبته مع الدليل الثاني؟ وما الحال إذا حدث بينهما تعارض؟ وما هي السُّنة؟

وما هي أنواعها وأقسامها؟ وكيف نتأكد منها؟ وكيف نستفيد منها؟ ثورة من الأسئلة تفجَّرت في ذهن الأصولي لتحديد معنى هذا الذي قد صيَّره حُجة، والذي آمن بأنه كان سببًا ومصدرًا للنسبة في الجمل الشرعية، التي فيها المبتدأ هو "فعل إنسان" وفيها الخبر هو "حكم من أحكام الله عز وجل".

فعرَّف الكتاب بأنه **"كلام الله المنزل على محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم المنقول إلينا بالتواتر بين دفتي المصحف المتحدى بأقصر سورة من سوره"**. وفي هذا التعريف كل لفظة تسمى - لدى واضعي التعريف وأهل المنطق- "قيدًا"؛ بمعنى أن كل لفظة لابد وأن يكون لها معنى وسبب وفائدة، إما أنها تُدخل في التعريف أفراد هذا المعرَّف، أو أنها تمنع من دخول غير المعرَّف في مساحة التعريف؛ حتى يكون التعريف -كما يقول المناطقة- جامعًا مانعًا؛ أي جامعًا لأفراده، مانعًا من دخول غيره فيه، فيكون تحديدًا حادًّا؛ ولذا سمى "حدًا".

ولفظة "كلام" تحدد نوعية التعريف، ويأتي لفظ الجلالة الله ليحدد ما يدخل فيه: إنه كلام منسوب إلى الله عز وجل، فيخرج منه كلام الملائكة وكلام الرسول وكلام البشر وكلام الأئمة وغير ذلك من الكلام. و"كلام الله عز وجل" قائم بنفسه؛ أي إنه صفة من صفاته، ولكن كلمة "المنزَّل" جعلت القرآن هو ما بين أيدينا؛ أي الذي أنزله الله عز وجل على رسوله صلى الله عليه وسلم وبلَّغ به البشر.

ثم يأتي قيد وتحديد آخر للكلام المنزل بأنه الكلام الذي "نزل على محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم"؛ ليخرج منه كلامالله الذي أنزل على غيره من الأنبياء. ثم يأتي قيد آخر لتحديد دائرة الكتاب؛ وهو أنه "المتحدى بأقصر سورة من سوره"، فهو بذلك يُخرِج الأحاديث القدسية من المقصود، فهي كلام الله عز وجل أيضًا، ونزلت على محمد صلى الله عليه وسلم. ولكن لماذا قال "أقصر سورة" ولم يقل "أقصر آية"؟ قالوا: لأن أقصر آية ليست ليُتحدى بها، لأنها قد تشتمل على كلمة واحدة مثل قوله عز وجل: ﴿ مُدْهَآمَّتَانِ ﴿٦٤﴾ ﴾ [الرحمن:٦٤]، وهنا لا يكون هناك نظم يتحدى بمثله سوى القرآن، والكلمة الواحدة قد لا يؤخذ منها نظمًا، فلابد أن يكون التحدي كاملًا، وكما يقول عز وجل:﴿ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ ﴾ [هود:١٣]، ويقول عز وجل: ﴿ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ [البقرة:٢٣]، ولم يقل فأتوا بآية، فالمتحدى به هو السور.

وكلمة "المنقول إلينا بالتواتر" تعني "المنقول إلينا يقينًا"، ولكن ما معنى التواتر؟ التواتر: يعني "نقل الجم الغفير عن الجم الغفير ممن يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل طبقة إلى منتهاه". فالرسول صلى الله عليه وسلم سمع منه القرآن جم من الصحابة يستحيل أن نتصور أنهم يتواطئون على الكذب، وهذا هو الذي يُحدث اليقين عند الإنسان.

والتواتر هذا أخذه أرباب المنهج التجريبي؛ فهم عندما يعتمدون على رواية حتى يصلوا إلى ما يسمونه الموضوعية. والموضوعية عندهم "هي ما كان خارج الذات". وحتى يصلوا إلى هذا ينبغي عليهم أن يبحثوا عن شيء يمنع الاتفاق على الكذب. علماء الحديث المسلمون قالوا إنه من الممكن أن يتفق الجم الغفير على الكذب، وهذا مُشاهد. فمثلًا إذا ما حل الوباء في أرض معينة، وخاف أهلها من تأثر التجارة فيها، فإنهم قد ينكرون وجود الوباء؛ خوفًا من تعطل المصالح. وهذا حدث في الهند، فقد انتشر فيها الطاعون، لكنهم أنكروا الأرقام الحقيقية. ومثلًا تشكك المؤرخون في وجود مجنون ليلى؛ لأن بني عامر كانوا كلما سألهم أحد من الناس عن المجنون أنكروه؛ فهم يعتبرونها إهانة للقبيلة.

إذن من الممكن أن جماعة كبيرة من الناس قد تتفق على الكذب خوفًا على عقائدها أو شرفها أو مصالحها؛ لذا لابد من التأكد أن الجم الغفير قد وصل إلى مرحلة من اختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان والأماكن... وهكذا، بما يستحيل معه أن يتواطأ مثلهم على الكذب، وأن يكون هذا الجم الغفير قد نقل ما يروونه إلى جم غفير آخر، ثم إلى الجيل الذي بعده، فالذي بعده إلى منتهاه.

وهذا التواتر موجود في نقل القرآن الكريم؛ لأنه نُقل إلينا بهذه الطريقة بقراءات مختلفة وصلت إلى عشر قراءات، سمعوها كلها من رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الترتيب الذي في المصحف. وسمع منه هذا أكثر من مائتي صحابي، ونقلوه إلى التابعين، الذين نقلوه إلى تابعي التابعين.

وهكذا ينتقل القرآن عبر الأجيال من أناس كثيرة عن أناس كثيرة عن أناس كثيرة، إلى النبي صلى الله عليه وسلم، كلهم قد سمعوا القرآن. فالذي نتأكد منه تأكدًا يقينيًا - ليس فقط كمسلمين، بل كل العالمين- أن هذا المصحف هو الذي صدر عن محمد صلى الله عليه وسلم؛ بغض النظر عن الإيمان بأن هذا المصحف يحتوي على كلام الله أو عدم الإيمان، ولكن لا يمكن لعاقل أن ينكر أنه

الكتاب الذي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم وأنه الكتاب الذي كان بين أيدي الصحابة الذين سمعوه، لأنا قد نقلناه عنهم متواترًا؛ أي شائعًا ومستفيضًا استفاضة تجعل الإنسان مطمئنًا إلى هذا المصدر؛ فالعلم المتواتر هو من أنواع العلم الضروري.

هذه القراءات العشرة يختلف بعضها عن بعض في سبع قضايا هي الحذف والإثبات، والتقديم والتأخير، والإعراب والشكل، وفي الأداء. فنجد في قراءة ابن كثير وصلات ليست موجودة عند حفص وكلتا القراءتين قرأهما رسول الله صلى الله عليه وسلم. أو قد نجد قراءة تشدّد حرفًا وقراءة أخرى لا تشدده: مثل قوله عز وجل: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ ﴾ [يوسف:١١٠] أو ﴿ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُواْ ﴾ [يوسف:١١٠]. أو قد نجد اختلافًا في الحروف كما في قوله عز وجل: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾ [الحجرات:٦] أو ﴿إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَثَبَّتُوا﴾، فهيكل الكلمة واحد ولكن ما اختلف هو عدد النقط وكلتا القراءتين قد وردتا. أما الأداء فكالمد بإمالة والمد بغير إمالة.. وهكذا.

بعض هذه الراويات متواتر، والبعض الآخر غير متواتر، فما الذي نأخذ به وما الذي نتركه؟ هذا هو التساؤل الذي عنى به الأصولي؛ حيث أراد أن يحدد تحديدًا دقيقًا ما هو الكتاب؟ فقصره على ما هو متواتر، وأخرج بذلك القراءات الشاذة منه، مثل﴿ أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا ﴾ [الإسراء:١٦] مقابل قوله عز وجل: ﴿ أَمَّرْنَا مُتْرَفِيهَا ﴾ [الإسراء:١٦]، أو مثل ﴿وَجَآءَتْ سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ بِٱلْحَقِّ ﴾ [ق:١٩] مقابل قوله عز وجل: ﴿وَجَآءَتْ سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ بِٱلْحَقِّ ﴾ [ق:١٩].. وغير ذلك من القراءات. فالذي نُقل بالتواتر هو ما يُعد حجة لدى الأصولي. ولكن يأتي السؤال التالي: ماذا عما نقل إلينا من غير طريق التواتر؟ هذا ما سيظهر في تعرضنا لقضية الثبوت.

هكذا تكلم الأصولي في تحديد معنى "الكتاب"، وهذا التحديد تبرز فائدته في أنه يبين مرجعيته ويبين المصدر الذي سيأخذ منه، والتي سيكون فيها بعد منبع مسائل الفقه؛ لذا نجده يهتم بتعريفه أيما اهتمام، بل قد نجده يفرد الصفحات له. ثم يتساءل الأصولي: ما هي صفات هذا "الكتاب"؟ ولماذا يعد حُجَّة؟ فقالوا إن هذا الكتاب كلام الله عز وجل، والله عز وجل صادق ﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ

حَدِيثًا ﴿٨٧﴾ ﴾ [النساء:٨٧]، وهو عز وجل لا ينسى: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ﴿٥٢﴾ ﴾ [طه:٥٢]، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴿٦٤﴾ ﴾ [مريم:٦٤]. وهذه الألفاظ يوحي الله عز وجل بها إلى رسوله صلى الله عليه وسلم: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ [آل عمران:٧]، وهذا الكتاب معجز وهو محفوظ ومعصوم: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الحجر:٩]، ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصلت:٤٢].

هذه الصفاتّ تؤهِّل الكتاب لأن نأخذ به ومنه باطمئنان. فهذا الكتاب نقل إلينا كما نزل وزاد الأمر تأكيدًا قول الله:﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الحجر:٩]. وهذه الآية ظلت تثْبُت دائمًا عبر القرون إلى يومنا هذا.

قبل الحرب العالمية الثانية على سبيل المثال، رصد في ألمانيا مبلغ ضخم لعدد كبيْر من المبشرين لإثبات تحريف القرآن، وأنشئ معهد في برلين أوكلت إليه مهمة تتبع نُسخ المصحف عبر كل زمان ومن كل مكان، وجمع لهذه المهمة نحو أكثر من ثلاثين ألف مخطوطة من المصحف الشريف من القرون الإسلامية الأولى إلى عصرنا هذا، ومن كل مكان (من الأندلس حتى إندونيسيا)، وتكونت لجنة من الفنيين والخبراء لإيجاد اختلافات بين تلك النسخ، عبر هذا الزمان الطويل والمساحة الشاسعة من مختلف بقاع العالم الإسلامي، وظلوا في هذا العمل سنوات طويلة، وبعد أن انتهوا من ثلاثة أرباع العمل لم يجدوا خطأ واحدًا أو اختلافًا بين المصاحف، إلا ما كان من اضطراب يد أو من سهو من ناسخ، ولكن كل النسخ بمختلف مواقعها وأزمانها اتفقت دون أي مغايرة؛ فأصدر الألمان تقريرًا يؤكد أنه لا اختلاف بين هذا العدد الضخم؛ برغم اختلاف الأزمان وأماكن النسخ. وهذا يؤكد أن هذا "القرآن العظيم" لم يشهد تحريفًا قط، ويشير إلى هذه الحادثة الدكتور حميد الله في مقالة له في مجلة "الأمة"، وقال إن هذا المعهد بكل المخطوطات التي فيه –وحتى الباحثين– ضرب عند قيام الحرب.

وهكذا ظل هذا الكتاب العَجَب محفوظًا ولم يحرَّف، بخلاف كتب الأقوام الأخرى التي تم التلاعب بها وحُرِّفت في كل مذهب. فالإنجيل –مثلًا– النسخة القديمة الموجودة منه هي نسخة يونانية، وعيسى عليه السلام لم يكن متكلمًا باليونانية، ولا حتى الحواريون، فقد كان بعضهم يتكلم

العبرية، والبعض الآخر يتكلم السُّريانية، فمن أين أتت هذه الترجمة؟ ومَن المترجم؟ لا أحد يعرف الإجابة على هذه الأسئلة، ولا حتى نعرف أين الأصل الذي نرجع إليه عند الخلاف. وحتى الترجمة اليونانية جرى التلاعب بها حتى يومنا هذا في كل اللغات، حتى وصل الأمر في عصرنا هذا إلى أن كل طائفة تصنع لها إنجيلًا يغيرون فيه ما يشاءون... وقد كنت في الثمانينيات قابلت رجلًا كان مسيحيًا وأسلم، فسألته: ما الذي جعلك تهتدي للإسلام؟ فأجاب:

وجدتُ أنه ليس لي كتاب، فالكتاب الذي بين أيدينا ليس موثقًا، وحين نحتاج إلى التفسير نذهب إلى البابا، فوجدت أنني هكذا أتبع البابا وليس عيسى عليه السلام، فبحثتُ عن دين له مرجع وله نهاية، فوجدت أنه لا يوجد دين على الأرض له مرجعية إلا الإسلام فأسلمت.

الذي قاله هذا الرجل هو كلام الأصوليين. وهذا هو معنى حجية الكتاب عندهم، فالذي حرَّكه هو أن هناك مرجعًا.

وقضية المرجعية قد حركت أحد كبار الشخصيات الإسلامية الإنجليزية قبل إسلامه، حرَّكه ما أسماه هو بالبَرَكة، للبحث والتحرّي حتى دخل الإسلام، هو الشيخ أبو بكر سراج الدين أو مارتن لنج سابقًا الذي نال جائزة الدولة المصرية التقديرية على كتابه في السيرة النبوية.

ففطرته دفعته إلى أنه لابد أن يكون هناك أصل ومرجعية، وهذه المرجعية وجد أنها لا تتوافر في الدين البروتستانتي الذي كان يتبعه؛ فمد ببصره إلى مذاهب أخرى. فوجد في الكاثوليكية مراده أو المرجعية المصدرية (البركة التي يبحث عنها) حيث يرجعون في أصولهم إلى بولس الرسول، فاعتنق الكاثوليكية، إلا أنه عاد ورأى أنه إذا كان بولس مرجعية، إلا أنه ليس المصدر النهائي وليست الصلة بينه وبين المصدر محل ثقة. فإذا زعم بولس أنه رأى يسوع على سبيل المعجزة، إلا أنه لم يصحبه، ولم يصاحب أحدًا من الحواريين، وبالتالي تسقط قضية المصدرية والمرجعية النهائية لديهم؛ فتراجع عن الكاثوليكية واتجه إلى الهند علَّه يعثر على تلك البَركة في البوذية. لكنه -وأثناء مروره بمصر عائدًا إلى بلاده- التقى ببعض علماء الإسلام الذين قالوا له إن الإسلام هو الوحيد الذي لديه المصدر، فدخل الإسلام وأصبح الشيخ أبا بكر سراج الدين.

هذا هو الشعور الذي تولد عند الأصوليين فجعلوا الكتاب حجة، وقد وجدوا القرآن محفوظًا ومعصومًا فاطمأنت قلوبهم إلى أن يجعلوا القرآن حُجّة، وتكلموا عن كل هذا في أصول الفقه.

ولما نظروا في هذا المرجع وجدوا: ﴿ قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ ﴾ [النور:٥٤]، ووجدوا فيه: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ [الحشر:٧]، ووجدوا: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾ [النحل:٤٤]، ووجدوا: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْـَٔاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾ ﴾ [الأحزاب:٢١]. **فقالوا بحجية السُّنة تأسيسًا على حجية القرآن** الذين جعلوه بالعقل والنقل حُجَّة. وعندما نتعرض لنظرية الثبوت سيتضح كيف نقلت إلينا السُّنة، ومنهاج العلماء في هذا الشأن.

المهم أنهم -في نظرية الحُجِّية- جعلوا من الكتاب ومن السُّنة حُجَّة لإنشاء النسبة في الجملة الشرعية، التي نصف فيها أفعال الإنسان بأحكام الله عز وجل. ولما كانت قضية الحجية تعني في الذهن -فيما تعني- قضية الأدلة، والتي ترتبط بدورها بقضيتي الإجماع والقياس، فإن من الضروري التعرض الموجز لنشأة الإجماع والقياس عند الأصوليين. فالنظريات لم تُبنَ منفصلة أو متباعدة، بل استدعى بعضها البعض، وتقاطعت في مساحات واسعة.

فالأصولي عندما استقرت لديه حُجية الكتاب والسُّنة نشأ لديه تساؤل هو: كيف يفهم هذه الحُجَّة؟ وهنا كان عليه فهم ألفاظ وتركيبات هذه اللغة وخصائصها ومميزاتها. ولكنه وجد -عندما تعرض لآيات وألفاظ القرآن- أن هناك أمورًا ظنية الدلالة وأمورًا قطعية الدلالة، وأن المشاكل والاختلافات تظهر في الأمور الظنية، فاللفظ يحتمل الكثير من الدلالات، التي قد يكون بعضها خطير ومؤثر في الشرع والعبادات.

فعلى سبيل المثال يقول الحق (عز وجل): ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ﴾ [المائدة:٦]. وإذ ما طبقنا القواعد اللغوية على الآية نجد أن ظاهرها قد يدل على أن الواجب أن نقوم إلى الصلاة ثم نتوضأ بعدها، فيكون الوضوء بعد الصلاة. لكن اللغة أيضًا تقرر أن الآية تدل على أننا إذا "أردنا القيام" إلى الصلاة فلنغسل، إذن الغسل هنا يأتي بعد الإرادة وقبل الصلاة، إذن فأنا يمكن أن أفهم المعنيين من الآية؛ ومن ثم فهذه الآية ظنية الدلالة؛ يختلف الناس حولها.

هنا تساءل الأصولي: كيف يحدث هذا؟ وكيف تظهر خلافات في مثل هذه الأمور المهمة؟ وما الذي يفصل فيها بوضوح؟ إن أمر الوضوء قبل الصلاة أمر "متفق عليه"، ولو فتحنا هذا الباب (باب الظنيات بدون حاسم) لانهدم الدين، ولما بقي فيه حكم ثابت مطلقًا. **فانتهى الأصولي إلى القول بالإجماع**، وقال إن هذا الأمر "متفق عليه"؛ حيث إن مثل تلك الأمور -وإن تعددت دلالات الآيات التي تتناولها وكذلك الأحاديث النبوية- إلا أنها أمور متفق عليها. وبالتالي فالاتفاق لابد أن يؤثر في الحجية، فيؤثر في الظنية فيحولها إلى قطعية. ومحل هذا التأثير هو (الحجة: الكتاب والسُّنَّة) وحينئذ احتاج الأصولي إلى دليل الإجماع، وعرَّفه بأنه **"اتفاق المجتهدين من أمة محمد في عصر من العصور على أمر من الأمور"**.

ولكن لماذا احتاج الأصولي إلى الإجماع ولديه الكتاب والسُّنة؟ وما موقع الإجماع كحُجة إزاء هذين الأصلين؟

قالوا: إذا كان الإجماع ليس منشئًا للحكم (النسبة) الذي ينشئه الكتاب والسُّنة، إلا أنه **كاشف عن دليل** في الكتاب والسُّنة، وتنبع الحاجة إليه من الحاجة إلى قطع دابر التحريف في الدين بتحويل الظني إلى قطعي لا يقبل المفاصلة. فنقول يجب على المسلمين الوضوء قبل الصلاة بقول بالآية، وبقول الرسول الكريم وحديثه، ثم نقول: وبالإجماع على هذا بها يقطع الظنية ويثبت الحجية.

فقد يقول أحدهم إن السجود في الصلاة يكون قبل الركوع لقوله عز وجل: ﴿وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾ سورة آل عمران، فيحتج بتقديم الله السجود على الركوع، وبقول رسوله الكريم عز وجل: (ابدؤا بها بدأ الله به)[1]، فيحتجّ بذلك ليقول إن السجود قبل الركوع، وهكذا سنهدم الدين... فلجأ الأصولي إلى الإجماع حتى يمنع النزاع في مثل هذه الحالات، وحتى لا يجعل من المنهج المنضبط الذي قام بتطويره وساطة للوصول إلى أشياء غير منضبطة.

ولعل أن بقاء الاختلاف حول تفسير بعض الآيات وكذلك بعض الأحاديث، والذي يؤدي إلى تعدد واختلاف الأحكام والآراء الفقهية حولها، لعل ذلك دليل على أهمية الإجماع كمانع للاختلاف،

---

(١) جزء من حديث: (إن الصفا والمروة من شعائر الله، فابدؤا بها بدأ الله به) سنن النسائي (المجتبي)، جزء ٩، كتاب مناسك الحج، باب القول بعد ركعتي الطواف.

وأداة لإظهار غرض ومقاصد الشريعة، ومثل ذلك الاختلاف حول قوله عز وجل: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾ [المائدة:٦]، والذي يؤدي إلى الاختلاف حول تفسير "وإذا لامستم" إلى اختلاف حول ما إذا كان لمس المرأة يفقد الوضوء أم لا؟ وكذلك الاختلاف حول: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة:٢٢٨] هو اختلاف حول تفسير "قروء": هل هي ثلاثة شهور، أم ثلاثة حيضات؟

هذا الاختلاف لم ولن ينتهي لعدم توافر الإجماع بين العلماء، وهكذا يتضح مدى أهمية الإجماع في منع الاختلاف حول أسس وقضايا الدين، ومن ثم حمايتها من الانحطاط إلى درجة الجدل الذي لا طائل منه؛ فالإجماع يوجه مسار البحث في هذه القضايا نحو الجادة ويمنعه من الوصول إلى درجة الهزل.

والحديث عن الإجماع ينقلنا إلى قضية أخرى؛ وهي قضية "المعلوم من الدين بالضرورة"، وعلاقتها بقضية الإجماع، وما الفارق بين الأحكام التي تعد من المعلوم من الدين بالضرورة، وتلك التي تؤخذ بالإجماع؟

بدايةً، يتميز المعلوم من الدين بالضرورة عن حكم الإجماع بأن الأول **ينبني على "حُجَّة عقلية" تتمثل في العلم الضروري الناشئ عن التواتر**. والعلم الضروري ستة أنواع هي: "المتواترات، والحسيات، والحدسيات، والتجريبيات، والبديهيات، والوجدانيات (المشاهدات الباطنية)".

هذه الستة هي التي تسبب اليقين في الإنسان، فإما أن ينتقل العلم للإنسان من خلال التواتر، أو أن يشاهده رأي العين (الحسيات). أما الحدسيات فهي الأمور المترتب بعضها على بعض، ولكن لا يمكن لنفس الإنسان إدراكها من غير تفكير؛ فمثلًا لو قلنا "إنني ممسك بشيء، فإن أنا تركته فهو لا محالة سيقع على الأرض"؛ فالعلم بأنني لو تركت الشيء وقعَ يسمى "الحدس"؛ أي إنه "وجود يقين بترتب شيء على شيء آخر"، وينبع هذا الحدس من التجارب التي يعاركها الإنسان منذ الصغر؛ فهو نتيجة أو محصلة المشاهدات والتجارب الإنسانية المتكونة لدى الإنسان منذ الطفولة.

أما التجريبيات فهي العلم الناتج عن التجارب والمشاهدات التي يدخلها الإنسان في مواقف معينة. أما البديهيات فهي مثل [١+١ = ٢]. فهذه أمور لا يحتاج إثباتها إلى تجربة؛ فهي أمور معلومة

للكافة على سبيل التسليم. أما الوجدانيات فهي تتمثل في ما يتولد لدى الإنسان من شعور وعواطف مثل: الجوع والعطش والكراهية والحب.

ثم ظهرت فائدة القياس؛ حيث برزت أمام الأصولي -عند تناوله للظواهر والمعاملات- الحاجة إلى تطبيق الشريعة وأحكامها في المستجدات الجزئية دون الاقتصار فحسب على المنصوص الجزئي، بل أيضًا أن تمتد إلى كافة الحالات التي تظهر فيها حِكمة الشرع، حتى لو لم تكن منصوصًا عليها.

ولما كانت نصوص الأصول محصورة (أي معدودة)، حيث إن الآيات محصورة بين دفتي المصحف لا زيادة فيها، وكذلك السُّنة محصورة؛ (ليس سوى ١٨٠٠ حديث تقريبًا في الأحكام)، بينما تتعدد الحالات التي تلزم لها أحكام، والتي يمكن أن تُلحق في حكمها بالحالات المنصوص عليها، من هنا برزت أهمية الإلحاق والقياس. فمثلًا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أن يبتاع المؤمن على بيع أخيه أو يخطب على خِطبته حتى يذر أو يأذن[١]؛ وذلك حتى لا يؤدي هذا إلى وضع التنازع والخصام بين الناس، ثم تبرز حالة جديدة مثل "الاستئجار على الاستئجار": كأن يأتي رجل ويزيد سعر إيجار شقة أو سيارة -أو ما شابهَ- على سعرٍ قدَّمه أخ له من قبل، وهو يعقد صفقه الإيجار. هنا النص ينحصر على عقد البيع والخِطبة، ولكن ذلك لا يجعلنا ننحصر على النص؛ حيث إن الحالة هنا تُبرز الحكمة من النص؛ وهي رفع النزاع والخصام الناتج عن المزايدة على العقد، وهنا يمكن أن يتم الإلحاق؛ **أي إلحاق الصورة غير المنصوص عليها بالصورة المنصوص عليها، وبالتالي تنطبق الشريعة وحُكمُها دون الاقتصار على النص.**

والأصوليون لا يتكلمون في كتبهم عن حجية الكتاب والسُّنة؛ حيث يعدونها من المسلمات التي لا تحتاج إلى كثير نظر. ولكنهم إن استفاضوا في شيء فذلك يحدث في مواقع الاختلاف حول حجية الإجماع والقياس وغير ذلك من الأدلة المختلف حول حجيتها. فالواقع يشير إلى أن كافة المسلمين -بجميع فرقهم وعلى مر العصور- لم يختلفوا أبدًا في حجية كتابهم أو سنة نبيهم صلى الله عليه وسلم؛ وإن اختلفوا إلى فرق شتى.

❋❋❋

(١) الحديث: (لا يخطب الرجل على خطبة أخيه ولا يبع على بيع أخيه إلا أن يأذن له) كتاب البيوع، باب ٥٨، فتح الباري- البخاري- أ.

النظرية الثانية- نظرية الثبوت

النظرية الثانية التي نراها مبثوثة في كتب أصول الفقه هي نظرية "الثبوت": بمعنى ثبوت الحُجَّة. فإذا كان القرآن والسُّنة والإجماع وغير ذلك من أدلة تحتاج إلى نقل ورواية، فإنه ينبغي علينا التأكد من صحة ثبوت ما بين يدينا في هذا العصر، ومن أنه منسوب نسبة صحيحة إلى مصدره؛ سواء كان هذا المصدر هو النبي صلى الله عليه وسلم في قرآنية القرآن (أي إن هذا الذي صدر من فم النبي كان قرآنًا) أو في نسبة الحديث إليه، أو في نسبة الحديث أو الأثر إلى الصحابي، أو في نسبة قول معين إلى بعض الأئمة من المسلمين، وحتى يمكن أن نحكم بأن هناك جماعة من المجتهدين في عصر معين قد اتفقوا على حكم معين.

كل هذا لأننا لم نحضر تلك العصور، وكل جيل تسبقه أجيال لم يرها ولم يسمع من أهلها مباشرة، بل إن الصحابة أنفسهم لم يصاحب واحد منهم النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم - وهو ينطق بالقرآن- من أول البعثة إلى نهاية المطاف، في الليل والنهار، وفي السفر والحضر، وفي البيت وخارج البيت، وفي الأرض والسماء، وفي كل أحيانه- مصاحبة يستطيع أن يدعي بها أنه قد سمع القرآن كله وشاهد أسباب النزول كلها في صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

الثبوت والقرآن:

ولما كان الأمر كذلك فلقد أجمع الأصوليون على أننا لا نستطيع -ولو اجتمعت الإنس والجن كما أقر الإمام النحّاس- أن نرتب القرآن طبقًا لنزوله؛ فذلك القرآن الذي بين أيدينا إنما هو العرضة الأخيرة لجبريل على النبي صلى الله عليه وسلم، ولكنه لم ينزل هكذا جملة واحدة، بل نزل مفرقًا عبر ثلاثة وعشرين عامًا؛ حيث كان ينزل جبريل بالمقطع ويقول له ضعه ما بين آية كذا، وآية كذا، في سورة كذا، واستمر هذا الحال إلى أن انتقل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى. فهذا أمر قد سُد، وأصبح الترتيب الذي نرى القرآن عليه الآن في سوره وآياته مجمعًا عليه ولا اختلاف فيه.

وهذا القرآن سمعه الصحابة في عرضته الأخيرة وتم نقله شفهيًا بين الأستاذ والتلميذ، وبين الأب والابن، وبين الجيل والجيل الذي بعده؛ ينقلون فيه القرآن كما تلقوه. وإرادة الله عز وجل أن يحدث بعض الغرائب والعجائب النحوية في النص القرآني؛ فإذا بالعربي ينقلها كما سمعها، وهذا يعد تأكيدًا على التزامهم بما ذهبوا إليه وبما سمعوه،حتى ولو كان مخالفًا لآرائهم النحوية، أو كان مخالفًا للغة قبيلتهم وهذا في القرآن كثير.

ونحن الآن نركز على كيفية نقل القرآن؛ فقد نقل إلينا جيلًا فجيل، وفي كل جيل كان يقوم الحفَّاظ بتعليمه للصغار كما هو، وكانت القراءات العشر موجودة منذ عصر الصحابة، حتى أتينا إلى القرن الثاني الهجري فوجدوا أنها ينبغي أن تحفظ كما هي؛ فقام أكبر العلماء في كل قراءة ليضبطوها فنسبت إليهم (قراءة حفص عن عاصم، وقراءة ورش، وقراءة حمزة الزيات، وقراءة أبي عمرو، وقراءة الكسائي، وقراءة ابن عامر، وقراءة أبى جعفر،وقراءة يعقوب، وقراءة...)، وعُرفت بأسماء أئمتها الأوائل تخفيفًا ورمزًا؛ فنقول: قراءة نافع؛ لأن نافعًا هذا كان قد التزم بقراءة معينة تلقاها عن شيخه أبي جعفر، وأبو جعفر تلقاها عن شيخه، وهكذا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وفي القرن الثامن الهجري جاء محمد بن محمد بن محمد بن الدوسري، وجمع الأسانيد التي سمعنا بها القرآن في الروايات العشر، فجاءت أكثر من ألف سند.

فلو أن أحدًا من البشر جاء وسألني: كيف تتيقن من أن ما بين دفتي المصحف الذي بين يديك هو الذي نزل على محمدصلى الله عليه وسلم؟ أو هو الذي صدر منه؟ أقول: إنني سمعت فلانًا (وهو شخص معروف لدينا: معلوم متى ولد، وأين عاش، وكيف تعلم، وسيرته كلها معلومة لدينا)، وهذا الشيخ قال إنه سمعها من شيخه (وهو شخص معروف كذلك)، وهكذا إلى أن يعدد بضعًا وعشرين شخصًا بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم، وليس بسند واحد، بل بألف سند.

وكل هؤلاء الذين نسمعهم في الإذاعة، والذين يكتبون أسماءهم في المصحف في لجنة تصحيح المصحف الشريف بالأزهر قد تلقوا هذا القرآن كلمةً كلمة، وحرفًا حرفًا، وتلقّوا كيفية أداء النطق لكل حروفه عن شيوخهم وصولًا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم. وكل طريق من هذه الطرق يسمى "سندًا"، وكل سند مكون من "حلقات"، وكل حلقة تمثل شخصًا عالمًا، وكل عالم من هذه العلماء معروف لدينا تمام المعرفة.

الثبوت والسُّنَّة:

هذا "السند" ظهرت فائدته أكثر وأكثر في قضية السُّنّة؛ لأن القرآن بطبيعة نظمه، ولقداسة نصه ولأنه محدد (يبدأ بالفاتحة وينتهي بالناس)، فقد تواترت الناس على تلاوته، وعلى حفظه، وعلى نقله كما هو. ولكن السُّنة ليست هكذا؛ فمنهم من سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنهم من لم يسمع، ومنهم من سمع فأخطأ السمع، ومنهم من فهم ما سمعه ومنهم من لم يفهم، ومنهم من كان متيقظًا ومنهم من خلط بين واقعتين، ومنهم من روى بالمعنى ومنهم من التزم النص،... وكل هذه الأشياء لا وجود لها في نقل وثبوت القرآن الكريم.

فاحتجنا إلى نظرية الثبوت في السُّنَّة، واهتم العلماء بوضع علوم لتلك السُّنَّة -كعلم الرجال، وعلم مصطلح الحديث، وعلم الحديث (دراية ورواية)، وهكذا- بأكثر مما اهتموا في نقل القرآن؛ فأقاموا مجموعة من العلوم كونت في مجملها نظرية الثبوت وأكدتها.

فذهبوا للسند يدرسونه، فوجدوا حديثًا له سند واحد، سمعه من النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم صحابي واحد، ثم سمعه من ذلك الصحابي تابعي واحد، ثم في الجيل الذي بعده سمعه واحد فقط،... إلخ. ورأوا أن هناك من الأحاديث ما سمعه من النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم اثنان، ومنها ما سمعه أربعة، وخمسة،... إلى مائة صحابي، ولكن هذا الذي قد سمعه عشر، إذ به في الطبقة الثانية يسمعه عشرون يروونه عن العشرة، ومن العشرين يصبح مائة ومائتين، ويزيد مع الأجيال والزمن وهكذا. وقد نجد أن صحابيًا واحدًا سمع حديثًا من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم سمعه منه سبعمائة فرد. إذن عندما نرسم شجرة للأسانيد نجدها جد متداخلة ومتمايزة، فشرعوا يفكرون في تنميط هذا الخضم الهائل من المعلومات التي عندهم.

عندي حديث سمعه عمر رضي الله عنه عن الرسول صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى".[1] حديث متفق عليه لم يروه عن الرسول صلى الله عليه وسلم سوى عمررضي الله عنه، ثم بعد ذلك يصل منفردًا عن علقمة، وعن الأسود إلى يحي بن سعيد، ومن يحي بن سعيد يَعدّ له الحافظ ابن حجر أكثر من سبعمائة سند، في حين أن قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "من كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار". [2]- وجدنا له مائة وعشرين صحابيًا يروونه عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وكون الرسول صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه بالتكبير عند الانتقال من هيئة لأخرى في الصلاة رواه أكثر من عشرين صحابيًا[3].

---

(١) جزء من حديث: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه) ٤٩ كتاب الإيمان، باب ٤١ (فتح الباري- البخاري- أ).

(٢) جزء من حديث: (تسموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي، ومن رآني في المنام فقد رآني، فإن الشيطان لا يتمثل في صورتي، ومن كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار) ١٠٣ كتاب العلم باب ٨٠ (فتح الباري- البخاري- أ).

(٣) الحديث: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام إلى الصلاة يكبر حين يقوم، ثم يكبر حين يركع، ثم يقول: سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركوع، ثم يقول وهو قائم: ربنا ولك الحمد، ثم يكبر حين يهوي ساجدًا، ثم يكبر حين يرفع رأسه، ثم يكبر حين يسجد، ثم يكبر حين يرفع رأسه، ثم يفعل ذلك في الصلاة كلها، ويكبر حين يقوم من الثنتين بعد الجلوس. ١٠٤، أبواب الصلاة، باب ٣٣، شرح موطأ مالك.

وهكذا وجدنا أحاديث كثيرة قد تواتر عليها جمع كثير من الصحابة، فسمَّوْها الأحاديث المتواترة؛ والأحاديث المتواترة التي بين أيدينا لا تزيد عن (٢٥٠) حديثًا بهذه الأسانيد الكثيرة لكل حديث، (والذي تحت أيدينا من الأحاديث نحو ستين ألف حديث) إنما يرويها الواحد والاثنان والثلاثة والأربعة.

وسموا الحديث الذي له أربعة أو خمسة أسانيد أو طرق بالحديث المشهور، وسموا الحديث الذي له سندان بالحديث العزيز؛ لأنه نادر، وسموا الحديث الذي له سند واحد بالحديث الغريب؛ فإن كان صحابيًا واحدًا هو الذي رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم يسمونه بالغريب المطلق؛ لأنه لن يتحول في يوم من الأيام إلى سندين، وسيكون غريبًا دائمًا.

ومن هنا، كان المحدّثون ينسبون الحديث إلى الصحابي فيقولون: حديث أبي هريرة، أو أبي سعيد الخدري، أو ابن عمر رضي الله عنهما. ولهذا حكمة؛ ذلك لأن الصحابي ليس معصومًا من الخطأ والنسيان. وعلى سبيل المثال، فإن عائشة (رضي الله عنها) سمعت ابن عمر رضي الله عنه يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إنَّ الميت ليُعَذَّب ببكاء أهله عليه)؛ أي يعذب لما يفعله أهله من العويل والنحيب، فقالت: أما إني لا أتهم أبا عبد الرحمن بالكذب، ولكن السمع يخطئ، كيف هو من قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء:١٥]؟[1] هذا رأي عائشة: "إن السمع يخطئ"؛ إذ هناك احتمال أن يكون ذلك خطأ، بغض النظر عن أيهما كان الصحيح، فهذه قضية أخرى. إننا عند بحث الثبوت نعلم أنه عندما يكون شخص واحد قد سمع فإن السمع قد يُخطئ.

---

(١) الحديث: عن عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة قال: توفيت ابنة لعثمان رضي الله عنه بمكة وجئنا لنشهدها وحضرها ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهما وإني لجالس بينهما أو قال جلست إلى أحدهما ثم جاء الآخر فجلس إلى جنبي فقال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما لعمرو بن عثمان ألا تنتهي عن البكاء فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن الميت ليُعذَّب ببكاء أهله عليه، فقال ابن عباس رضي الله عنهما قد كان عمر رضي الله عنه يقول بعض ذلك....إلى قوله... قال ابن عباس رضي الله عنهما فلما مات عمر ذكرت ذلك لعائشة رضي الله عنها فقالت: رحم الله عمر، والله ما حدَّث رسول الله صلى الله عليه وسلمأن الله ليُعذب المؤمن ببكاء أهله عليه ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن الله ليزيد الكافر عذابًا ببكاء أهله عليه وقالت حسبكم القرآن ولا تزر وازرة وزر أخرى... يقول الشارح في الفتح: "عند مسلم في أواخر القصة "قال ابن أبي مليكة: وحدثني القاسم بن محمد قال لما بلغ عائشة قول ابن عمر قالت: إنكم لتحدثونني عن غير كاذبين ولا مكذبين، ولكن السمع يخطئ". ١٠٤٩ كتاب الجنائز، باب ٣٢، فتح الباري —البخاري-أ.

أخذ علماء الحديث من هذا أنه لابد في الثبوت من شروط في الناقل، ونشترط فيه أن يكون ضابطًا بألا يكون مغفلًا، وأن يكون عدلًا؛ أي لا يكون كاذبًا أو فاسقًا. وبالرغم من ذلك، إلا أن الحديث الذي ورد بسند واحد كله، ورواته كلهم ثقات، فإننا نسميه بالحديث "الصحيح"، لكنه يكون ظنيًا؛ خشية أن يكون واحدٌ من هؤلاء الثقات قد أخطأ السمع مثلًا، أو تعرض لعوارض النقص البشرية، وهي النسيان والخطأ والمرض والفهم الخطأ، والكذب أيضًا. فقلنا إنه لا يمكن أن يصل بهذا إلى اليقين بل يصل إلى القول الراجح؛ فقد يترجَّح سند ما عندي بنحو تسعة وتسعين بالمائة، لكن إن أتى أحدهم، وقال: إنني لا أومن بهذا الحديث؛ لأنه يعارض القرآن أو يتعارض مع حديث آخر، أو أنه يصطدم مع أساسيات الدين التي فهمناها من القرآن، فلا أفسِّقه ولا أُكفِّره، وقد أختلف معه في الرأي.

وإن قال: إنما أرد هذا الحديث لمجرد أنه لا يعجبني! فإن هذا الشخص يفسق ولا نكفره؛ لأنه أنكر شيئًا ضمنيًا، فمن أنكر بحجة فلا شيء عليه، وكل الأئمة أنكروا بحجة، ومن أنكر بلا حجة فقد خرج عن الجماعة، وخرج عن المعقول ورد الشيء من غير برهان ولا دليل، وفي هذا فسق؛ لأننا دائمًا نبحث عن البرهان والدليل والحجة.

تكلم أهل الحديث عن حكم السند، فقالوا: إن الحديث منه ما هو صحيح، وهو أن يرويه الثقة عن الثقة إلى منتهاه. ومن هو الثقة؟ هو العدل، الضابط. ومنتهاه هو النبي صلى الله عليه وسلم، أو تنتهي إلى السلف:صحابيًا كان أو تابعيًا. وفي ذلك يسمى ما نُسِب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بـ"الحديث المرفوع"؛ لأنه رُفع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. ويليه الحديث الموقوف؛ لأنه قد وقف على الصحابي وانتهى عنده، وما كان منتهاه للتابعي سموه حديثًا مقطوعًا؛ لأنه قد قُطِع عن باقي السلف (أو الصحابة). فالحديث منه ما هو صحيح، ولو كان السند قد قطع عن منتهاه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، لكنه كان يعد مطابقًا لحديث مرفوع أو لآية أو لأصل.

وإذا كان في السند شخص عدل (لا يكذب)، لكنه أقل ضبطًا قد يخطئ الفهم أو الحفظ، فهو ليس كالأول، فهذا الحديث بهذا السند يسمونه حديثًا حسنًا؛ وهو أقل وثوقًا من الأول. وإذا كان في السند شخص ضعيف غير عدل أو غير ضابط، أو غير ضابط وغير عدل معًا يسمى بالحديث الضعيف. فالحديث له أقسام ثلاثة: منه صحيح، وحسن، وضعيف، ولقد وصف بعض الأصوليين هذه الأقسام في نظم:

وذي مـــن أقـــسام الحـــديث عـــدة وكـــل واحـــد أتـــى وحـــدَّه

أولهـــا الـــصحيح وهـــو مـــا اتـــصل إســـناده، ولم يـــشذ ولم يُعَـــل

يرويـــه عـــدل ضـــابط عـــن مثلـــهِ معتمـــد في ضـــبطه ونقلـــهِ

وكـــل مـــا عـــن ربـــة الحـــسن قـــصر فهـــو الـــضعيف وهـــو أقـــسام كثـــر

إذن ليس شرط الحديث الصحيح أن يرويه العدل الضابط عن العدل الضابط فقط، بل لابد بعد تصحيح السَّند على هذه الطريقة، أن يكون الحديث خاليًا من الشذوذ والعلل القادحة. أما الشذوذ فهو أن يروي الثقة ما يخالف ما يرويه من هو أوثق منه، أما العلة فهي أن يشتمل الحديث على ما يخالف أصول الدين، أو يخالف غيره من الأحاديث المشتهرة المتواترة، التي تمثل الجسد الأساسي لجوهر دين الإسلام. ولذلك ميزوا بين القول بأن هذا حديث صحيح الإسناد، وهذا حديث صحيح؛ "فصحيح الإسناد" أقل مرتبة من "الحديث الصحيح"؛ لأنه في حالة الأول لم ينظر المحدِّث بعدُ إلى متن الحديث، بينما في الحديث الصحيح فإن المحدث يكون قد نظر في السند وفي المتن بما يكفي للقول إنهما لا يتعارضان مع أي شيء من أصول الدين وفروعه. فالحكم بالصحة على الحديث لا يأتي إلا بعد الحكم بالصحة على السند والمتن كليهما.

وهذه الدراسة الدقيقة للسند والمتن هي التي خلقت غريزة خفية داخل المحدِّث ليصل بها إلى حكم مبدئي على الحديث إذا ما سمعه لأول مرة، فيقول: إن هذا الحديث ليس من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك، وذلك لكثرة سماعه لأحاديثه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكأنما تحول إلى صيرفي يعلم أي العملات صحيحة أو مغشوشة بمجرد سماع رنتها، أو كصائغ يعلم عيار المصوغات بمجرد رؤيتها. ولا يمكن الوصول إلى هذا المستوى إلا بعد دراسة علم الحديث دراسة وافية، كما أنه يجدر بنا أن نشير إلى أنه لا يوجد أي كتاب من مؤلفات الحديث أفرد موضوعه لصحيح الإسناد دون صحيح المتن؛ ذلك لأن أغلب الأحاديث صحيحة الإسناد أحاديث صحيحة المتن.

وهكذا فقد دُرِس القرآن ودُرست السُّنة الشريفة في إطار علوم كثيرة؛ كعلم رجالات الحديث، والذي تكلم عن كل راوٍ على حدة ممن سبقوا وممن لحقوا، وأين ذهبوا، ومتى ولدوا، ومتى ماتوا؛

وذلك ليتأكدوا من اتصال السند، وأن راوي الحديث قد قابل من روى عنه وسمع منه، بما يمكنه من أن يروي الحديث، وهكذا. وبذلك فقد خَدَموا إثبات القرآن والسُّنة أيما خدمة.

ولكن من الملاحظ أن تلك الخدمة لم تتم فيما يخص الإجماع؛ فإنهم لم ينقلوا إلينا الإجماع؛ مما دعا الإمام أحمد بن حنبل أن يتشكك فيه بالجملة، ويقول: من ادعي الإجماع فقد كذبَ، لعل الناس قد اختلفوا، وهو لا يدري. فكان ينبغي عليهم أن يهتموا بالإجماع اهتمامهم بالكتاب والسُّنَّة، وأن يرووه على نفس شاكلة ما يذكر في محاضر المجامع الفقهية فيقولوا إنه قد أجمع المجتهدون، وهم فلان وفلان على المسألة. إلا أن ذلك لم يحدث في التاريخ الإسلامي لتشتت المجتهدين في الآفاق، ولم تكن وسائل المواصلات بدرجة التقدم التي هي عليه الآن؛ بحيث تمكنهم من الاجتماع في صعيد واحد؛ **لذا فلقد اجتمعوا على أن الإجماع الحجة في هذا الشأن هو ما هو معلوم لدى الكافة من الدين بالضرورة**؛ مثل أن السرقة حرام تستحق القطع، والخمر لها الجلد، والزنى يستحق الجلد أو الرجم للمحصن وهكذا.

وكما لم يقدم المجتهدون للإجماع ما قدموه للحديث من حيث التوثيق وتأكيد الثبوت، فإنهم لم يقدموا ذلك لـ"قول الصحابي". بالفعل كُتبت ودُونت أقوالُ الصحابة، ويظهر لنا في ذلك مجهودات أبي يوسف، ومحمد بن حزم، وابن شيبة، وابن عبد الرازق، ولكن تلك المجهودات لا نجدها إلا فيما هو بشأن ترجمة القرآن وترجمة السُّنة؛ حيث تأرجحت الأقوال في كون قول الصحابي حجة أو ليس بحجة. فهو ليس في مرتبة القرآن أو السُّنة بلا خلاف، الأمر الذي لم يدفع العلماء الأصوليين إلى إعطائه نفس القدر من الاهتمام الذي أعطوه لمناقشة ودراسة القرآن والسُّنة.

وعلى هامش نظرية الثبوت، يُثار عدد من القضايا التي تناولها علماء الأصول وعلماء الحديث:

قضية تتعلق بتعريف الصحابي؛ وهل كل الصحابة عدول؟

فقضية الصحابي من هو؟ وهل كلهم عدول؟ وما معنى العدالة؟ كلها مباحث تعرض لها علم أصول الفقه، كما تعرض لها علم مصطلح الحديث. ولقد برز مذهبان كبيران لتعريف الصحابي؛ المذهب الذي اتفق عليه الجمهور وهو أن الصحابي هو من **كان موافقًا للنبي، والتقى به في حال حياته، ومات على ذلك**؛ أي على الإيمان. والمذهب الثاني - وهو للتابعي سعيد بن المسيب، وكان يرى مذهب الصحابي أنس بن مالك- حيث قال : تسألوني عن أصحاب النبي صلى الله عليه

وسلم؟ أتريدون من رآه؟ فإنهم من بوادٍ كثيرة، أم تريدون من غزا معه الغزوة والغزوتين، وصاحَبه السنة والسنتين؟ وهكذا تراءى لابن المسبب أن ليس كل من رأى النبي صلى الله عليه وسلم يكون صحابيًا.

ومن التعريف الغالب الذي يمثل الحد الأوسع لمن هو صحابي دون خاصَّة الصحابة؛ نجد أنه يشترط اللقاء لا مجرد الرؤية، ويشترط أن تكون في حياته صلى الله عليه وسلم، وليس حال انتقاله؛ لأن هناك في حياتنا من يرى الرسول صلى الله عليه وسلم في النوم كرؤيا وفي اليقظة، إنما الرؤية المرادة -في التعريف- هي حال حياته صلى الله عليه وسلم. كذلك لابد أن يكون موافقًا له في الدين والإيمان وأن يموت على ذلك.. ويرى البعض أن من ضمن الـ(١١٤) ألف صحابيّ كان هناك بعض المنافقين، ولكن في الواقع لم يكن أحد من الـ١١٤ ألف صحابي من المنافقين. إذن فالصحابي منذ البداية محدد وواضح، ولا إشكال فيه إطلاقًا.

وفي الواقع، فإن الصحابة الذين رأوا النبي صلى الله عليه وسلم وصلوا إلى (١١٤) ألفًا، أما الذين وصلت إلينا روايتهم من طبقة الصحابة فعددهم نحو (١٧٠٠) صحابي فقط. أما الذين عرفنا أسماءهم رجالًا ونساء فكانوا ثمانية آلاف، أي إن العدد قليل ومحصور. وتزخر كتب الحديث وعلومه وشروحه بأسماء هؤلاء الصحابة. فهل منهم من لم يكن عدلًا؟

هذا يقودنا إلى تساؤل آخر: ما هي العدالة؟ إن العدالة تسير في مسارين: الأول- عدالة الرواية، والثاني- عدالة الشهادة. أما عدالة الرواية فالصحابة كلهم عدول رواية، وأما من حيث عدالة الشهادة فإن بعضهم قد رُدَّت شهادته. ولكن لابد من ملاحظة أن رد الشهادة لا يقتضي أو يتتبع بالضرورة رد الرواية أو القول بعدم العدالة مطلقًا؛ وذلك لطبيعة الرواية التي تسمح أن يأتي بها الواحد، أما الشهادة فتقتضي أن تأتي من "اثنين" على الأقل، كما أن الرواية تأتي على أمر عام متعلق بالموضوع (أمر موضوعي لا شخصي)، أما الشهادة فتأتي على أمر خاص فترتبط بالشخص؛ فالشهادة تأتي في مواقف تختلف فيها الأهواء والمصالح والضغائن، ويؤثر ذلك على شهادتي، ولكن الرواية لا تحتمل هذا الأمر.

فالصحابة عدول الرواية بالاتفاق، أما بخصوص الشهادة فقد لا يكونون عدولًا كلهم؛ فقد رُدَّت شهادة ابن علقمة، وعامر بن أبي سفيان، وشهادة الوليد بن عقبة وهو صحابي جليل ولكن

وصفه الله عز وجل بأنه فاسق قال عز وجل: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ﴾ [الحجرات:٦] - ؛ فرُدت شهادته ولكن لم ترد روايته، لأن الرواية أمر يتعلق بالصدق والكذب في الأمور العامة، وهذا مما حفظ الله الأمة منه.

فالصحابة إذن رواة عدول، ولم يكن هناك من قدح فيه من الـ(١٧٠٠) صحابي إلا خمسة: بشير بين الخصاصية، ومعاوية بن أبي سفيان، والمغيرة بن شعبة، وبُسر بن أرطاة، وعمرو بن العاص، وبقية الصحابة لم يقدح فيهم أحد، أما الخمسة السابقون فيعود القدح فيهم إلى بعض الجرائم التي ارتكبها كل منهم؛ فأحدهم زنا، والآخر قتلَ بعض أهل اليمن، وأحدهم اغتصب الخلافة اغتصابًا، وهكذا فعلوا أمورًا معروفة، ولكن كم رووا من أحاديث الرسول رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ لو جئنا إلى الأحاديث التي رووها نجد أنها لا شيء بالنسبة لعدد أحاديث الرسول رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فلقد رووا من (٢٠ إلى ٣٠) حديثاً من أصل (٦٠ ألف) حديث.

ولكن العلماء في نفس الوقت قالوا: إن هؤلاء الخمسة لا تُنفي عنهم صفة الصُّحبة؛ فإن اقترفوا بعض الذنوب إلا أنه يجب ألا نسبَّهم، ويجب أن نتغاضى عن أخطائهم؛ حيث نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن سب الصحابة، وكذلك لأنهم التقوا بالرسول صلى الله عليه وسلم وماتوا وهم مؤمنون، بل منهم من جاهد في سبيل الله، وإن كنا نكره أفعالهم المخالفة للشريعة، لكن لا نسحب خطئًا واحدًا على مجمل حياة هذا الصحابي؛ فهذا ليس من العدل.

وقضية ثانية- وهي متصلة بسابقتها، أن الواجب أن نجتهد في تمحيص هذه الروايات حتى نصل إلى الحقيقة فيها، وهي ليست أيها الصحيح وأيها غير الصحيح هكذا بشكل مطلق، ولكن ما نريده هو أن نحكم على الشيء بما يناسبه؛ ولذلك لو أن هذا الذي حكمت عليه بأنه حسن أتى من طريق آخر (أي من سند آخر) ما يقويه ويعضده، هنا يقوى قولنا بأنه حسن أو صحيح لغيره، فإذا ما أتى من طرق صحيحة أخرى كثيرة أصبح صحيحًا بشواهده.

وهكذا، فإن علم الحديث يبحث في الإثبات وتدقيق المصدر فيفكر المحدِّث في كل ما يفيد القضية مستعينًا بمعايير وقواعد دقيقة، حتى وصلوا إلى بناء الجسد العلمي النظري المتكامل لهذا العلم. ولا يوجد على وجه التحقيق نصوص تنقل بهذه الطريقة وبهذا التوثيق، سوى الكتاب والسُّنة، ولكن تظهر درجات من هذه القواعد نفسها تجعل في حالة حدوث تعارض بين حديثٍ

حُكم له بالصِّحة، وحديثٍ حُكم بأنه حسن، بأن يُقدَّم الصحيح على الحسن، وفي حالة التعارض بين الحديث المحكوم بأنه حسن، والآخر المحكوم عليه بالضعف أن يقدم الحديث الحسن على الضعيف.

إذن فالتدرج يفك التعارض، والتدرج قد يزول ويتحول؛ حيث قد يتحول الحديث الضعيف – مع التمحيص والتحقيق– إلى حديث حسن، وقد يتحول الحسن إلى صحيح عند اقترانه بالقرائن، وتقوية بعض الأسانيد ببعض.

قضية ثالثة تتعلق بالثبوت وشرع من قبلنا:

فقد جاء المجتهد وسأل نفسه: هل شرع من قبلنا هو شرع لنا؟ أي هل نحن مكلَّفون بالشرع الذي نزل على موسى أو إبراهيم؟ قال المجتهد: نعم، إذا لم يكن هناك في الشرع ما ينسخه. فإذا خاطب الله عز وجل إبراهيم عز وجل بفعل فإنه يعني أن الله عز وجل يرضى عن هذا الفعل. وإذا ما خاطب مريم –عليها السلام– فقال لها:﴿ فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمٗا فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا ﴿٢٦﴾ ﴾ [مريم:٢٦]، دل هذا على أن الصوم عن الكلام قد أمرت به مريم، إذن فالله عز وجل يرضى عن هذا الفعل، ثم لا نجد في القرآن ما ينهى عن ذلك، فلماذا لا أصوم عن الكلام تعبدًا لله عز وجل؟

ولما أن توصل هذا المجتهد إلى أن شرع من قبلنا شرع لنا كان عليه أن يسأل نفسه سؤالًا آخر: كيف أعرف ما أمر به الله عز وجل إبراهيم وعيسى وموسى (عليهم السلام)؟ فهناك في المكتبات أوراق مكتوب عليها صحف آدم، وصحف شيث، وصحف إبراهيم، وهناك أشياء أخرى مكتوب عليها الكتاب المقدس، والإنجيل، والتوراة. السؤال الذي يحير المجتهد: من أين لهم هذا الإنجيل؟ فإذا ذهبنا نسأل أهل هذه الأديان لا نجد إجابة عندهم؛ فليس عند النصارى أي سند، والترجمة التي قام بها الشدياق، واليازجي، والبستاني سنة ١٨٤٨ تخالف تمام المخالفة النسخة العربية التي كانت تطبع وتوزع وتعتمد في الأديرة قبل هذا التاريخ. فأين الصواب؟

ليس هذه قضيتنا في هذا السياق. لكن ما فائدة كل هذا (النقل– الثبوت– التثبت– الرواية)؟ إنها لقضية كبيرة، أن نتثبت أن الذي بين أيدينا الآن –حتى في طريقة نطقه– هو الذي أُنزل على محمدصلى الله عليه وسلم من أربعة عشر قرنًا.

هذه إطلالة سريعة على نظرية الثبوت التي لم تُذكر بتوسع في كتب الأصول، والتي يذكرها بعض المحدّثين (علماء الحديث) فقط؛ لأن السُّنّة -في الواقع- هي التي نالت الحظ الأوفر من خدمة الإثبات عند المسلمين. وقد نجد الأصولي متناولًا ومناقشًا لنظرية الثبوت، ولكن فيما بعد الأدلة النقلية المتفق عليها وهي الكتاب والسُّنة والإجماع، ثم يذكرونها ويناقشونها تحت مبحث "باب في الإسناد".

يقول الفتوحي في شرح الكوكب المنير[1]: "ذكرت ذلك هنا حتى أوفي ما تحتاجه الأدلة النقلية؛ لأن هذا مشترك بينها"، ونرى عالمًا آخر يجعل نظرية الثبوت مختصة بالسُّنة. وفي الواقع أن هذا الرأي غير دقيق؛ فنظرية الثبوت ليست مختصة بالسُّنة فحسب، بل إنها أيضًا تعم الأدلة المتفق عليها، والأدلة المختلف فيها؛ فهي نظرية موجودة في الأصول.

المهم أن ندرك أن المجتهد بعد أن تيقن في نفسه من الحجية أو من أين يأخذ مصادر دينه، فإنه طرح على نفسه تساؤلات منطقية مترتبة على هذا اليقين؛ وهو كيف يمكن الوصول إلى تلك الأدلة على وجهها الصحيح؟ وهنا تبرز نظرية الثبوت، والتي بذلت فيها تلك الجهود من الفقهاء والعلماء والمحدثين؛ تبرز لتقدم له طريقًا وأسلوبًا يجيب به على هذا التساؤل، وبعد ذلك نتعرض لنظرية الدلالة.

***

(١) شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، تأليف العلامة أبو البقاء محمد بن شهاب الدين بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار (ت: ٩٧٢ هـ). طبعته مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م. تحقيق: د. محمد الزحيلي، د.نزيه حماد.

النظرية الثالثة- نظرية الدلالة

عرفنا أن الحجة هي القرآن والسُّنة طبقًا لنظرية الحجَّة؛ وعرفنا أنهما ثابتان في المصحف وفي كتب الأحاديث ومن الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها تبعًا لنظرية الثبوت، لكن كيف نقرأ القرآن والسُّنَّة حتى نستثمر، ونستنبط منهما؟ والاستثمار يأتي من الثمرة التي تأتي من الشجرة برعايتها، والاستنباط هو محاولة الحصول على الماء من الأرض حتى ننتفع به. وعلى ذلك **فالاستنباط هو استجلاب الحكم من النصوص الشرعية.** وهذا القرآن وهذه السُّنة ألفاظ أمامنا، جمل مفيدة، ينبغي علينا أن نعرف كيف نستفيد ونستنبط منهما الحكم الشرعي؛ الذي يصف أفعال البشر فتتكون الجملة المفيدة في الفقه (أي الحكم)، كما ذكرنًا سابقًا.

ذهب الأصولي يقرأ في الكتاب والسُّنة فوجدهما أدلة لفظية: أي عبارة عن أقوال وألفاظ تُقرأ باللسان وتُسمع بالآذان؛ (بلا فارق هاهنا بين الكتاب والسُّنَّة باعتبارها أدلة لفظية). ومن هنا تساءل الأصولي عن الدلالة: **كيف أفهم هذين الأصلين؟** هذا السؤال يتبادر إلى أذهان كثير من الناس ومن طلبة العلم، وهذا هو الجانب الثاني في تعريف أصول الفقه[1] فهذا هو جانب الاستفادة من الدلالة وشروط المستفيد (المجتهد من لدن الصحابة وعبر مسيرة العلم). ذهب المجتهد يتأمل ويتساءل فيما هو أمامه. أمامه جمل مفيدة، في سياق الشريعة وجد الأصولي هذه الجمل على قسمين: قسم "يفيد"[2] الطلب، وقسم يفيد غير الطلب كالخبر والاستفهام.

والأصل في المسألة أن الأسلوب العربي - الذي اعتنى به المجتهد الأصولي- مقسَّم إلى الخبر والإنشاء. الخبر هو عبارة عن الجملة التي تحتمل الصدق أو الكذب لذاتها؛ مثل: "نحن الآن في المسجد" فإن صادقت الواقع فهي صادقة، وإن كانت غير ذلك تكون كاذبة؛ هي في ذاتها "تحتمل" الصدق و"تحتمل" الكذب. وقد اختلف المجتهدون في أن الكذب هل هو مخالفة الواقع أم الاعتقاد أم الاثنين معًا؟ فكيف فكّروا في هذا الاختلاف؟

البعض قال: إن الكذب مخالفة الواقع حتى لو وافق المعتقد؟ وردوا عليهم بأن لو قلت: في حقيبتي نقود؟ أنا أعتقد ذلك، فهل إذا لم يكن فيها نقود هل أكون - عند العرب وفي دلالات

(١) فأصول الفقه هو معرفة دلالة أصول الفقه إجمالًا، **وكيفية الاستفادة منها، وشروط المستفيد.**

(٢) إشارة إلى معنى "الاستفادة" كما ورد في التعريف.

كلامهم- كاذبًا؟ رغم أنني لم أقصد الكذب وكنت أعتقد ما أقول فعلًا؟ فالنبي صلى الله عليه وسلم نسي في صلاته مرة، وبعد الانتهاء قال له رجل يدعى ذا اليدين: "يا رسول الله صلى الله عليه وسلم: أقصرت الصلاة أم أنك نسيت؟" قال صلى الله عليه وسلم: "كل ذلك لم يكن"؛ أي لم تقصر الصلاة (أي لم تتحول من أربع إلى ركعتين) ولا نسيت. فقالوا: بل بعض ذلك كان يا رسول الله صلى الله عليه وسلم! فهل يُعد ذلك اتهامًا لرسول الله صلى الله عليه وسلم- وحاشا لله- بالكذب؟ فقام الرسول صلى الله عليه وسلم فصلي بهم ركعتين[1]. **إذًا لا أستطيع أن أقول إن الكذب هو مجرد مخالفة الواقع، أو أنه مجرد مخالفة الاعتقاد.**

فقالوا لا، لابد أن نجعل الكذب كل مخالف للواقع والاعتقاد معًا. لكنهم توقفوا أمام مسألة مهمة: لو قلنا إن الصدق هو ما وافق الاثنين معًا، والكذب هو ما خالف الاثنين معًا؛ فإذا ما وافق أحدهما وخالف الآخر كقول غير المسلم: (محمد رسول الله)صلى الله عليه وسلم فهو مطابق للواقع في عقيدتي، ومخالف لعقيدته (كذب). فهل هناك شيء ثالث وسط بين الكذب والصدق؟ هل في لغة العرب مثل هذا الشيء؟ قالوا لا، قالوا إذن هذا ليس حقيقة.

ثم ذهب بعض جماهيرهم في النهاية إلى أن الكذب هو مخالفة الواقع، وأن النبي صلى الله عليه وسلم إن كان كلامه مخالفًا للواقع إلا أنه لا يسمى كذبًا، وأن الكذب يطلق ويراد منه "الخطأ"؛ أي عدم التعمد. فعند فتح مكة، قال سعد بن عبادة: "اليوم يوم الملحمة"؛ فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: "كذب سعد"![2] فقال: "كذب"؛ وقصد أنه "أخطأ" بلغة أهل مكة.

---

(١) عن أبي هريرة قال: صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العصر. فسلم في ركعتين. فقام ذو اليدين فقال: أقصرت الصلاة يا رسول الله! أم نسيت؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كل ذلك لم يكن" فقال: قد كان بعض ذلك، يا رسول الله! فأقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس فقال: "أصدق ذو اليدين؟" فقالوا: نعم يا رسول الله! فأتم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بقي من الصلاة. ثم سجد سجدتين وهو جالس بعد التسليم. **قال الشارح:** (كل ذلك لم يكن) فيه تأويلان: أحدهما قاله جماعة من أصحابنا في كتب المذهب: أن معناه لم يكن المجموع. فلا ينفي وجود أحدهما. والثاني، وهو الصواب، معناه لم يكن لا ذاك ولا ذا، في ظني. بل ظني أني أكملت الصلاة أربعًا. ويدل على صحة هذا التأويل، وأنه لا يجوز غيره، أنه جاء في روايات البخاري في هذا الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لم تقصر ولم أنسى" فنفي الأمرين. ١١٦٥، كتاب المساجد، باب ١٩، مسلم.

(٢) عن هشام، عن أبيه، قال: لما سار رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفتح، فبلغ ذلك قريشًا، خرج أبو سفيان بن حرب، وحكيم بن حزام، وبديل بن ورقاء، يلتمسون الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأقبلوا=

وقال بعضهم إن ما خرج من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم كان صدقًا لأنه صلى الله عليه وسلم قال: "كل ذلك لم يكن"؛ أي إن مجموع الأمرين لم يكن؛ فالذي كان هو "بعض" ذلك وليس الأمرين معًا[(١)].

هذه كلها أمثلة على مشكلات علمية ومحاولات مرّنت عقول أهل تراثنا على طرائق التفكير والعمل على إيجاد حلول سواء كانت ضعيفة - في بادئ الأمر - أو كانت قوية.

والقسم الثاني من الكلام العربي هو الإنشاء، وهو ما لا يحتمل الصدق والكذب لذاته مثل: "اسقني ماء". وعندما ذهبوا إلى القرآن يتأملونه وجدوا منه الخبر ووجدوا منه الإنشاء، ووجدوا أن الإنشاء مقسَّم إلى طلب وسؤال وغير ذلك. ووجدوا أن الذي يهمهم هو "الطلب"، ووجدوا أيضًا

= يسيرون حتى أتوا مر الظهران، فإذا هم بنيران كأنها نيران عرفة، فقال أبو سفيان: ما هذه، لكأنها نيران عرفة؟ فقال بديل بن ورقاء: نيران بني عمرو، فقال أبو سفيان: عمرو أقل من ذلك، فرآهم ناس من حرس رسول الله صلى الله عليه وسلم فأدركوهم فأخذوهم، فأتوا بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسلم أبو سفيان، فلما سار قال للعباس: (احبس أبا سفيان عند خطم الجبل، حتى ينظر إلى المسلمين). فحبسه العباس، فجعلت القبائل تمر مع النبي صلى الله عليه وسلم، تمر كتيبة كتيبة على أبي سفيان، فمرت كتيبة، قال: يا عباس من هذه؟ قال: هذه غفار، قال: ما لي ولغفار، ثم مرت جهينة، قال مثل ذلك، ثم مرت سعد بن هذيم، فقال مثل ذلك، ومرت سليم، فقال مثل ذلك، حتى أقبلت كتيبة لم ير مثلها، قال: من هذه؟ قال: هؤلاء الأنصار، عليهم سعد بن عبادة معه الراية، **فقال سعد بن عبادة: يا أبا سفيان، اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحل الكعبة**. فقال أبو سفيان: يا عباس حبذا يوم الذمار. ثم جاءت كتيبة، وهي أقل الكتائب، فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وراية النبي صلى الله عليه وسلم مع الزبير بن العوام **فلما مر رسول الله صلى الله عليه وسلمبأبي سفيان قال: ألم تعلم ما قال سعد بن عبادة؟ قال: (ما قال). قال: كذا وكذا، فقال: (كذب سعد، ولكن هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة، ويوم تكسى فيه الكعبة)**. قال: وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تركز رايته بالحجون. قال عروة: وأخبرني نافع بن جبير بن مطعم قال: سمعت العباس يقول للزبير بن العوام: يا أبا عبد الله، ها هنا أمرك رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تركز الراية؟ قال: وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ خالد بن الوليد أن يدخل من أعلى مكة من كداء، ودخل النبي صلى الله عليه وسلم من كدا، فقتل من خيل خالد بن الوليد رضي الله عنه يومئذ رجلان: حبيش بن الأشعر، وكرز بن جابر الفهري. ٣٣٨٩، بقية كتاب المغازي، باب ٢ (فتح الباري- البخاري- ب).

(١) وهنا يقولون إن ثَمَّ فارقًا بين: المجموع (وينصب على الهيئة الاجتماعية كلها)، والجميع (وينصب على كل فرد على حدة). فالرسول صلى الله عليه وسلم أنكر المجموع، ولم ينكر الجميع.

أن بعض الخبر يُراد منهْ "الطلب"، ولكنهم ركزوا على "الطلب"، فقالوا إن المسألة بين "الطلب" و"غير الطلب". فالإنشاء منه ما يفيد الطلب ومنه ما يفيد غير الطلب، والخبر منه ما يراد به الطلب ومنه ما يراد به غير الطلب. والفقيه يريد هذه المساحة **وهي الطلب في "الدليل": في الكتاب والسُّنَّة**.

والطلب في الدليل وجدوه أنه الفعل (افعل) مثل (أقم الصلاة)، (فاكتبوه) أو اسم الفعل مثل: ﴿ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ﴾ [المائدة:١٠٥]، أو المصدر﴿ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ ﴾ [محمد:٤]، ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ [المجادلة:٣]، أو الفعل المضارع المقترن باللام ﴿ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ ﴾ [آل عمران:١٨٧]. وكذلك في الخبر مثل قوله عز وجل: ﴿ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا ﴾ [آل عمران:٩٧]، هذا في ظاهره خبر يحتمل الصدق والكذب أو الوقوع وعدم الوقوع، لكنهم اهتموا بما فيه من طلب، فقالوا: ليس المقصود هنا الإخبار، بل المقصود: "أمِّنوا من دخل البيت الحرام"؛ أي إنه مفيد للإنشاء. وعلى ذلك تكون معصيةً أيةُ أفعال يكون من نتيجتها ترويع أو عدم تأمين من دخل البيت الحرام.

وكل ما سبق سموه "الأمر"، وأصبح من مباحث علوم أصول الفقه. ورأوا أنه قد يكون على شكل "لا تفعل"، وسموه "النهي"، ووجدوا أن الأمر والنهي يقعان تحت كلمة (افعل، ولا تفعل) لها معنى واحد محدد، ولها فرد واحد، وسموا هذا الفرد (الخاص) ووجدوا أن بعض الكلمات تشتمل فيها أفرادها وتستغرقها، فسموها (العام)، وأصبح "الخاص" و"العام" قسمين من أقسام الكلام الأصولي؛ الأمر الذي يدخل فيه الأمر والنهي، ولما رأوا هذا بدءوا في بناء نظرية الدلالة: (ما علاقة الألفاظ التي أمامنا بمعانيها؟)، وبدأ البحث يأخذ خطواته إلى الوراء؛ فبدأ السؤال عندهم: ما قصة العلاقة التي بين الألفاظ والمعاني؟

تأمل الأصوليون في الوجود المشهود (الأشياء) وعلاقته بالوجود المكتوب (النص)، فوجدوا أنفسهم أمام ما أسموه **بالوجودات الأربعة**: فالشيء له تعيُّن (وجود معيَّن) في الخارج، سواء رأيته أم لم أره، لكنه أيضًا له صورة في الذهن، وإذ به له لفظ على لساني، وإذ بي أكتبه ببناني:

١- وجود في الأعيان. ٢- وجود في الأذهان.

٣- وجود على اللسان. ٤- وجود في البنان.

فهناك شيء (أو أصل)، وهناك درجات لهذا الشيء (أو صوره)، أو وجودات أخرى لهذا الشيء: ثلاثة منه تدل على الرابع، فالكتابة تدل على اللفظ، واللفظ يدل على ما قام في الأذهان، وهذا ليس إلا صورة لما قام في الخارج. ومن هنا بدأ اختلاف المفكرين في الدلالة: هل اللفظ وُضِع للدلالة على ما في الخارج، أم على ما في الذهن الذي هو صورة ما في الخارج؟

ولنضرب لذلك مثالاً: لو أنني رأيت شبحًا يتحرك من بعيد؛ لا أعرف ما هو بالضبط: هل هو جماد أم حيوان أم إنسان؟ يبدأ الذهن في محاولة الاقتراح. فيقول: هذا "عمود إنارة" مثلًا! فهل هذا اللفظ معبرّ عما هو في الخارج أم ما هو في الذهن؟ إنه يعبر بالطبع عما هو في الذهن. فلو رأيته يتحرك لعرفتُ أنه ليس كذلك. قلت: قد يكون "شجرة" تهتز،... فلما اقتربت منه وجدته "سيارة" مثلًا. إذن هذه الألفاظ تدل على ما في الأذهان، لا على ما في الخارج. لكن يأتي آخر ويقول له: إنك تصورت الأشياء التي رأيتها من قبل في الخارج، فقلتَ: "عمود إضاءة" على أساس أنك تصورته بعدما رأيته من قبل؛ فتلك تصورات لأشياء في الواقع سبق معرفتها. هكذا يفكرون في كل جزئية من الجزئيات.

إذن فهناك ألفاظ موضوعة بإزاءِ معانٍ؛ مثال "الأسد" وُضع للحيوان المفترس، و"الإنسان" وُضع للكائن الأرضي المفكر. فما هو الوضع؟ قالوا: جعل لفظ بإزاء معنى.

فتساءلوا: من الذي وضع اللغة؟ قالوا هو الله عز وجل، لقوله عز وجل: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة:٣١]. وقال البعض الثاني: واضع اللغة هو البشر! وبعضهم قال: إن الله عز وجل واضع القوانين الأساسية للغة: مثل أن اسم الفاعل هو الذي فَعَل، واسم المفعول هو ما وقع عليه الفعل، ثم البشر ولَّدوا منها أشياءً. وبعضهم قال: لا نعرف، في مذاهب أربعة نجدها في أصول الفقه؛ لأنها تؤصل لقضية الدلالة، وتجيب عن أسئلة جوهرية.

بل وجدنا الوضع لم يقتصر على اللغة؛ لأننا لاحظنا أن الشرع الشريف جاء فوضع ألفاظًا بإزاء معانٍ ليست هي معانيها اللغوية. مثلًا الصلاة - في اللغة- تعنى العطف، وانعطف أي انثنى، والشرع أطلقها مجازًا على الدعاء؛ لأن الدعاء فيه نوع من أنواع العطف؛ خالق يعطف على المخلوق. والفرس الثاني في السباق يسمى المصلِّي، والأول المجلي؛ فالثاني ثَنَّى أي عُطف على الأول. والشرع الذي وضع لفظ "الصلاة" إزاء المعنى الشرعي المشهور (هيئة تبدأ بالتكبير وتنتهي بالتسليم)، لم

ينفِ علاقة دلالة اللفظ باللغة العربية، لكنه أعطى اللفظ أيضًا معنًى جديدًا. إذن فقد يكون الوضع لغويًا وقد يكون شرعيًا.

ثم لما جاءت العلوم وُدِّونت، وجدوا اصطلاحات جديدة؛ فكلمة "فقه" نفسها تعني "الفهم" عند العرب، لكن أصبحت تطلق على "الحكم المخصوص وعلمه"؛ فهذا الذي وضعه ليس العرب ولا الشرع؛ إنما **اصطلح** عليه الفقهاء؛ لذلك فهناك وضع لغوي ووضع شرعي ووضع اصطلاحي.

كذلك يمكن أن يتفق أهل بلد معين على معنًى معين للفظ غير المعنى اللغوي، فأهل مصر -مثلًا- يتفقون على تخصيص كلمة "لحم" لغير السمك بل يصرفونه إلى لحم الحيوان دون لحم السمك، كذلك كلمة "السقف": عند الناس للبيت، وعند الله تدل على "السماء". والفراش هو ما يفرش الأسِرَّة في عُرف الناس، والله عز وجل سمى الأرض فراشًا. فهناك فارق بين الوضع اللغوي والوضع الشرعي، والوضع العرفي العام (لأهل بلد مثلًا) والوضع العُرفي الخاص (الاصطلاحي عند أهل فن أو علم ما).

كل هذا نتج عن تفكيرهم؛ لأنهم توقفوا قليلًا عند **اللفظ إزاء المعنى**، وتساءلوا حتى أقاموا "علم الوضع"، وأول من ألَّف فيه كان أحد الأصوليين الكبار (عضد الدين الإيجي)[١]، وضع فيه كتابًا سمّاه (الرسالة العضدية) في القرن السابع، ثم أصبح بعد ذلك علمًا مولَّدًا مستقلًا.

سأل الأصولي نفسه في نظرية الدلالة: ما علاقة اللفظ بالمعنى؟ وما أنواع هذه العلاقات وتقسيماتها؟ وبحثها من عدة مداخل، ووجد أشياء عجيبة ودوَّنها.

فمن مدخل أول وجد ما أطلق عليه بالكل والجزء، أو الكلي والجزئي على أساس دلالة الشيء على معنى واحد أو متعدد : الكلي: هو ما لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشَّرِكة فيه. الجزئي: هو ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشَّرِكة فيه.

---

(١) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن الفضل عضد الدين الإيجي عالم بالأصول والمعاني والعربية من أهل فارس (إيج)، وُلي القضاء وأنجب تلاميذ عظامًا وجرت محنة مع صاحب كرمان فحبسه بالقلعة فمات مسجونًا، من تصانيفه: المواقف في علم الكلام، والعقائد العضدية، والرسالة العضدية وجواهر الكلام، وشرح مختصر ابن الحاجب.. توفي: ٧٥٦هـ- ١٣٥٥م.

فوجد فارقًا بين "إنسان"، وبين "فاطمة". فـ"الإنسان" لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشَّرِكة فيه، فنتصور في "إنسان" رجلًا أو امرأةً، أسود أو أبيض...وهكذا. أما فاطمة فيمنع نفس تصور معناها من وقوع الشَّرِكة فيه، فهي شخص معين واحد لا يمكن تكراره، له شكل معين، وهو شخص واحد له مكان معين. فالأول نسميه "كليًا"، والثاني نسميه "جزئيًا".

استعانوا في ذلك بالفكر الإغريقي؛ لأنهم وجدوا أن هذا المبحث عند أرسطو في البحث في الكليات الخمسة التي سماها "الجنس/الفصل/النوع/العرض العام/الخاصة" فأخذوها منه، وحاول الأصولي أن يحولها تحويلًا تامًا بما يتفق مع ذهن العرب واللسان العربي وبما يخدم الشريعة.

وبذلك كان "المنطق العربي" -وهو علم من العلوم التي أخذت كثيرًا عن المنطق الصوري لأرسطو- مثالًا يُحتذى في كيفية التعامل مع الفكر الغربي. لأن الأصولي ذهب إلى فكر الغير، ففصل فيه بين التجربة الإنسانية العامة والتجربة الخاصة التي تميز قيم الغير. وأخذ التجربة البشرية (المجردة) وطورّها وأدخلها في نسيجه بما يخدم أغراضه في قضية الدلالة.

ووجد من مدخل ثانٍ وقريب أن اللفظ -في علاقته بالمعنى- قد يكون "متواطئًا"، وقد يكون "مشكّكًا" أو "مشتركًا":

فـ"المتواطئ" تتساوى أفراده فيه، مثل كلمة "إنسان". أفراد "الإنسان" متساوية في الإنسانية، كل إنسان عبارة عن حيوان قابل لأن يفكر، يتساوى أفراده في تحقيق المعنى؛ فهو لفظ واحد ومعناه واحد.

لكن "المشكِّك" يتفاوت أفراده في تحقيق المعنى. ككلمة "النجاح" قد يكون بنسبة ٥٠٪ أو ٧٠٪ أو أكثر. كذلك كلمة "البياض" يختلف بين الثلج والقطن واللبن ولون الإنسان، درجات متفاوتة. فهذا لفظ واحد وله معانٍ متدرجة متقاربة لكنها ليست واحدة.

ثم "المشترك"، وهو الذي يكون اللفظ الواحد فيه له معانٍ عديدة مختلفة، مثل لفظ "العين"؛ يطلق ويقُصد به "العين الجارحة من جوارح الإنسان"، أو يقصد بها "الجاسوس" أو حرف الهجاء (ع)، أو الشمس، أو البئر، أو البستان، أو الذهب، أو الرجل الغني (عين من الأعيان). ولا علاقة ضرورية بين هذه المعاني، فهي معانٍ متعددة.

ومن مدخل ثالث في علاقة اللفظ بالمعنى؛ قالوا إن اللفظ إما أن يكون "مفردًا" أو يكون "مركبًا".

و"المفرد" هو ما لا يدل جزؤه على جزء معناه مثل "زيد" لا تدل الزاى على رأسه ولا الياء على جذعه ولا الدال على أطرافه مثلًا. بل الكلمة كلها تدل عليه كله. و"المركب" هو ما يدل جزؤه على جزء معناه، مثل: "غلامُ زيدٍ" يدل جزءاها على شيئين.

ومن وحي "المركب" يبحثون في "الإسناد"، فيقولون: "عبد الله" نسبة إضافية (إضافة) كما سبقت الإشارة في الفلسفة اللغوية. وهكذا، فهناك تفكير وأسئلة دائمة؛ فالتفكير يستوجب أسئلة لنصل إلى حقيقة الأمور.

فيبدو له -مثلًا- أن الإضافة تأتي في لغة العرب بمعنى "اللام"؛ فـ"كتاب على" فكأننا نقول: (كتاب "لـ"على) بمعنى الملكية، وعندما نقول حافر الفرس، فالفرس لا يملك حافره. الإنسان هو الوحيد الذي يمتلك؛ لأن له ذمة، إذن هناك اختلاف. وبالتالي، فالإسناد علاقة لها وجوه متعددة أو بتعبير نظرية الدلالة: "له دلالات متعددة".

أعملوا الفكر في دلالة الإضافة غير الملكية، فقالوا إنها دلالة الاختصاص: حافر خاصٌّ بالحصان، أو غلاف مختصٌّ بالكتاب...وهكذا. ثم جرَّبوا الإضافات الأخرى، فقالوا: "صلاة الليل" لا تعبر عن ملكية ولا اختصاص، إنما عن ملابسة أو ما أسموه "أدنى ملابسة": ملابسة ظرفية زمانية، وهناك ملابسة ظرفية مكانية.

الآن خرج بنظرية في المركب والإضافة. (فالإضافة يعبَّر عنها باللام، واللام تأتي للملكية والاختصاص أو أدنى ملابسة). ليكوِّن بذلك صورة متكاملة عن الموجودات بصفة عامة، لكنه في النهاية يخدم -بهذه النظرية- غرضه في فهم دلالة اللفظ على المعنى.

ثم يمضي إلى دلالة رابعة للفظ من حيث علاقته بالمتصوَر الممكن، فقال هناك ثلاث دلالات: دلالة كلٍّ، ودلالة جزءٍ، ودلالة لا كل ولا جزء إنما شيء ضروري أو لازم الاتصال بالمتصوَر من اللفظ، وسماها دلالات: المطابقة، والتضمُّن، والالتزام.

فحين نتلفظ بلفظ "عِمَارة" فقد تطلق ويراد بها: مجمل العمارة فتسمى دلالة مطابقة؛ لأن اللفظ يدل على كامل معناه.

وقد يراد بها "شقة من العمارة" أو يتبادر إلى ذهن "الطابق الأرضي منها"، فهذه دلالة تضمُّن، ودلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء من معناه.

وقد يتبادر إلى الذهن "من شاركوا في بناء هذه العمارة من مهندسين وعمال"، وهم لا يمثلون مجمل العمارة ولا جزءًا من مكوناتها، إنما هم من اللوازم الضرورية لوجودها، هذه علاقة "لزوم".

ثم يتساءلون: ما معنى اللزوم؟ إنه عدم الانفكاك، أي إن شيئًا يلازم آخر لا ينفك عنه، يقولون: إذن هناك لازم، وهناك ملزوم، وهناك اللزوم نفسه: ثلاث قضايا. فيتساءلون عن مصادر علاقة اللزوم في الموجودات: هل هو مما استلزمه الوجود أم مما تستلزمه العادة؟ أم مما يستلزمه العقل؟ فيكون اللزوم ثلاثة:

لزومًا عاديًا: كقولنا: الغراب أسود، لأن العقل لا يحتم أن يكون الغراب أسود، إنما الواقع يدل عليه.

ولزومًا عقليًا: كقولنا: "العشرة عدد زوجي"؛ يحتمها العقل، وإن لم يشهد لها واقع.

ولزومًا عُرفيًا:- كقولنا: القائد مهاب الجناب: لا يحتمها عقل ولا وجود، إنما عُرف الناس وعادتهم.

ثم تكلم عن اللزوم بالمعنى الأعم، واللزوم بالمعنى الأخص، واللزوم البيّن، واللزوم غير البيّن، وتوسعوا في ذلك.

الغريب أنك تجد نفس هذه المباحث في علوم أخرى كالمنطق والبلاغة كما هي أيضًا في علم الأصول، لكن كلًا يتناولها لغرضه؛ لخدمة علمه.

ثم تكلموا عن قضية خامسة في نظرية الدلالة، وهي قضية "الاستعمال":

فلفظ "أسد" معلوم أنه يستعمل للدلالة على "الحيوان المفترس" ذي الأوصاف المعروفة. لكننا نلاحظ أن العرب "تستعملها" أيضًا "لدلالات" أخرى؛ كمعنى الرجل الشجاع، وهنا يفرقون بين استعمالين: الحقيقة والمجاز.

وقضية "الحقيقة والمجاز" تتداخل بشدة مع قضية الوضع ومع الموقف من هذه الأخيرة. فالحقيقة: هي استعمال اللفظ فيما "وُضع له أولًا". مثل: رأيت أسدًا في الغابة. والمجاز: هو استعمال

اللفظ في غير ما وضُع له أولاً؛ مثل قولك: رأيت أسدًا في المعركة يقهر الأعداء، أو كان حمزة أسدًا من أُسُد الله عز وجل.

ومن مدخل سادس -ومن قضية الاستعمال- استخرجوا قضية أخرى ربطوها بها، وهي قضية "الحمْل"، وبهما تكتمل نظرية "الاتصال" أو "التواصل اللغوي" عند الأصوليين:

فحين أتلفظ أمامك باللفظ وأستعمله بمعنى، وأنت قد تسمعه بمعنى مختلف، يكون التفاهم بيننا متعسّرًا، وينقطع التواصل، وتضيع فائدة اللغة، فماذا فعلوا؟ وضعوا قاعدة تقول: "الاستعمال من صفة المتكلم، والحملُ من صفة السامع، والوضعُ قبلهما". و"الوضع قبلهما": يعني ضرورة الاستعمال والحمل بناءً على **وضع سابق للفظ إزاء معناه أو معانيه المحتملة**؛ إما وضعًا لغويًا، أو وضعًا شرعيًا، أو عرفيًا، أو وضعيًا اصطلاحيًا.

وعند هذا الحد بدأت نظرية الدلالة تنتقل إلى مستوى أكثر نضوجًا واختمارًا، حين اشتبكت وتراكمت فيها القضايا والتفريعات من الوضع والاستعمال والحمل والاتصال....إلخ. كل ذلك بهدف أساسي؛ وهو معرفة مراد المتكلم من كلامه، وهو حقيقة الفقه.

وبعد هذا الإجمال والشعور باكتمال النظرية على مجملها، اتجهوا مع المفرد والمركب إلى دراسة "الجملة" والنِّسب أو العلاقات التي تحتويها الجملة. ففضلوا القول في قضايا الأمر والنهي، وقضايا الخصوص والعموم، وقضايا المطلق والمقيد، والمجمل والمبيَّن، والظاهر والمأوَّل، والنص والظاهر، والخفي، والمشكِل و...إلخ.

وضع الأصولي "الجملة العربية المفيدة" أمامه وراح يطرح أسئلته عليها على كافة المستويات: على مستوى اللفظ المفرد، وعلى مستوى التركيب، وأخذ في السؤال من كل جهة. كان يهدف بداية إلى "الفهم"، ثم انطلق إلى مهمة أعلى: كيف يحيل هذا الفهم إلى قواعد أو أحكام تصف الأفعال البشرية وتُطبَّق في الوقع (وهو ما سنراه في نظرية الإفتاء)!

مثال- قضية الأمر والنهي: كيف رتب الأصوليون مباحث هذه القضية؟

البداية -عند الأصولي- تأتي من التحديد أو التعريف. يبدأ بتعريف أوليّ ثم يأخذ التعريف -مع كثرة الترداد والتحاور حوله- ينضج حتى يصير أكثر متانة ودقةً. ففي البداية، قالوا: إن "الأمر" هو

طلب (أن تطلب شيئًا من شخص ما أو كائن ما). ثم قيل لهم إن النهي أيضًا يُعد طلبًا، فقالوا: إن الأمر -إذن- هو طلب الفعل (على أساس أن النهي هو طلب التَّرْك).

فقيل: وما صيغتها؟ قالوا: "افعلْ" مثل اضربْ، اذهبْ،.... فقيل: إن في اللغة أفعالًا للأمر على نفس الصيغة "افعل" لكنها لا تفيد الطلب، بل تفيد "التَّرْك" كالنهي؛ مثل قولهم: اتركْ، دعْ، ذرْ،... فهل هي أمر أم هي نهي؟!

فقالوا: إن "الترك" فعل، وليس كـ" عدم الفعل" الذي هو محل النهي. فهناك فارق بين عدم شرب الخمر وبين "الإحجام" عن شربها مع الدعوة إليها أو القدرة عليها أو حضورها. وقالوا: والفارق بين "الترك" و"عدم الفعل" هو "النية"، وتوسعوا في مباحثها.

فطورَّوا التعريف مع تزايد الأخذ والرد، ومع الروح المنفتحة على كل جديد من الطروحات والأسئلة، فصار تعريف "الأمر" هو: "**طلب فعل غير كَفٍّ مدلول عليه بغير كُف ونحوها**".

ويشار هنا إلى أنه رغم أن هذه العبارة هي عبارة رائعة توضح مدى عمق الصياغة ومدى الخدمة التي لاقاها هذا العلم، فإن طرائق التدريس التي وقفت عند تحليل العبارة فقط دون بحث ما وراءها قد قصَّرت أكثر مما خدمت.

هذه العبارة تتضح فيها فلسفة الصياغة عند الأصوليين حين نضجَ علمهم أو كان في مسار نضوجه، حين كانوا يعنون في الصياغة بـ"التحقيق والتدقيق والترفيق والتنميق والتزويق". فعلى سبيل المثال نجد قولهم: "كَفٍّ" و"كُفْ" من قبيل التزويق. ولو لاحظت تكرار "غير" في التعريف فهي تعبر عن تعقُّد المسألة، مما تطلب منهم أن "يثبتوا" دخول فعل "كُفْ" في الأمر بنفي نفيه، وتفي النفي "إثبات". فالأمر هو طلب بغير "الكفّ"، والكفّ يخرج منه فعل "كُفْ" ونحوه.

هذا نموذج على تحليل العبارات عندهم، لكن ليس هذا هو المطلوب من الباحثين اليوم. لكن الشيء المهم أنهم بعد التعريف ظلوا يستخرجون مسائلهم وأجوبتها من قبيل:

- هل الأمر يفيد التكرار؟ والذي عليه الجمهور أن الأمر لا يفيد التكرار.
- هل الأمر يفيد الفوْر؟ والذي عليه الجمهور أن الأمر لا يفيد الفوْر.

- هل الأمر بالشيء نهي عن ضده؟ والذي عليه الجمهور أن الأمر بالشيء يفيد النهي عن أضداده.

- هل الأمر بالأمر بالشيء يفيد الأمر بذلك الشيء؟

وتفصيل ذلك كما يلي:

لو أنك قلت "أقم الصلاة"، فهل هذا الأمر يفيد التكرار أم لا؟ الجمهور قالوا لا يفيد إلا فعل الشيء للمرة الواحدة، وإذا كان الشرع يريد التكرار فليأتِ بما يدل على إرادة التكرار من القرائن والأمارات، مثل: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ﴾ [الإسراء:٧٨]، وكقوله عز وجل: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ ﴾ [البقرة:٢٣٨]، وغيرها من الآيات والأحاديث التي أوضحت تكرار ومواقيت الصلاة. وهذا غير أن يقال لك: اسقني ماءً، فهي لا شك لا تفيد التكرار.

فقالوا: وماذا عن "الفوْر"؟ فقوله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ﴾ [آل عمران:٩٧]، هل يفيد الفوْر؟ الجماهير على أنه يفيد التراخي. والخلاف قائم بين الحنفية والشافعية في ذلك.

وبخصوص الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده، قالوا إن هناك أشياء لها ضدٌ واحد، فيكون الأمر بالشيء نهي عن هذا الضد المعروف، كالأمر باليقظة هو نهي عن النوم؛ لأنه ليس ضد اليقظة إلا النوم. وإذا كان للشيء أضداد متعددة، فالأمر به نهي عن مجموع أضداده لا عن ضدٍّ معين منها. ومن ثم قالوا: (الأمر بالشيء نهي عن ضده لا عن أضداده، والنهي عن الشيء أمر بضده لا بأضداده).

وهذه القاعدة – في أصول الفقه- لا تتعلق فقط بفهم النص إنما أيضًا تتعلق بتطبيقه.

فقضية "الأيمان والتعاليق" من أهم القضايا التي شغلت الفقه الإسلامي فترة طويلة تجد امتدادات لها في هذه القاعدة. فالأيمان هي الأقسام جمع "يمين"؛ بمعنى قَسَم أو حَلِف. والتعاليق تظهر في الطلاق والعِتاق: تعليق الطلاق/ العتاق على فعل أو حدث ما. فإن قال الرجل لامرأته (إن خالفتِ أمري فأنتِ طالق) فإذا فعلت نهيًا له ولم تخالف أمرًا له، هنا يتحرك المذهبان بين المؤيد لهذه القاعدة والمخالف لها.

ثم هل الأمر بالأمر بالشيء يفيد الأمر بذلك الشيء؟ قيل إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرَ عمر أن يأمر ابنه عبد الله أن يُرجع زوجته(١). هنا عمر مأمور بأمر ابنه أن يُرجع زوجته، فهل عبد الله هنا مكَلَّف من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ بمعنى أن أمر الرسول صلى الله عليه وسلم لأبيه بأن يأمره يعّد أمرًا لابن عمر نفسه؟ هل واجب على عبد الله أن يطيع؟ اختلفوا، لكنهم على كل حال كانوا يسعون للاقتراب من الحق كما يتصورونه.

وقد جرّنا إلى هذا التفصيل أن نظرية الدلالة تعد هي النظرية القلب في علم أصول الفقه، وهي تحتاج إلى مزيد ومزيد من التفاصيل، كما أن تفاصيلها مشحونة بأبعاد منهجية كثيرة.

ثم قال الأصولي : لابد أن أفكر في **"الأمر" وما يقتضيه،** فقال: إن الأمر للوجوب ما لم تصرفه قرينة تدل على غير ذلك، والنهي للتحريم ما لم تصرفه قرينة.. وغير ذلك من المباحث الأخرى.

ثم تكلموا –من مدخل سابع أو ثامن– عن المنطوق والمفهوم ودلالاتها:

أريد –كأصولي– أن أستدل بالألفاظ التي أمامي لأتوصل إلى معناها على مستوى اللفظ والجملة. وهنا يأتينا تصور نشأ عندهم بالتفكُّر، وكأنه منهج للتعامل مع اللغة العربية، وهو قضية "المنطوق والمفهوم".

وعندهم "المنطوق" قسمان: صريح وغير صريح، و"المفهوم" قسمان هما مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة. والفارق الأساس بين المنطوق والمفهوم أن المنطوق ما كان محل النطق، والمفهوم ما كان في محل السكوت؛ أي المعنى الذي جاء إلى ذهنك، فقد جاء في معنًى مسكوتٍ عنه في اللفظ، ولكنه مفهوم من الكلام. وقد يكون المفهوم موافقًا للمنطوق وقد يكون مخالفًا له.

---

(١) عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأل عمر ابن الخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلمُمُره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء. ٤٢٣٨، كتاب الطلاق، باب ١ (فتح الباري– البخاري– ب).

ومثال ذلك أنهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "في سائمة الغنم الزكاة[١] والسائمة هي التي ترعى في المراعي تأكل من العشب الخصب والجدب؛ وضدها المعلوفة، وهي التي تحبس في الحظائر ونأتي لها بأكلها. والنبي صلى الله عليه وسلم يجعل الزكاة في السائمة؛ فهي التي لا تكلف صاحبها شيئًا، في حين أن المعلوفة تتكلف عليه؛ لأنه يحبسها، (وهذا الحبس له مؤنة أو كلفة)؛ فعفا الرسول صلى الله عليه وسلم عن أخذ شيء منها. الذي أمامنا (النص) هنا هو المنطوق، وهو يفرض الزكاة على السائمة، هذا ما نقرأه أو نسمعه. ولكن المعلوفة مسكوت عنها. ولذلك عندما آتي فأحكم على المسكوت عنه بـ"ضد" المذكور أمامي فهو مفهوم المخالفة، أو "مع" المذكور فهذا هو مفهوم الموافقة.

والمنطوق صريح وغير صريح. المنطوق الصريح هو أيضًا الذي سمعته كالقول السابق، ولكن غير الصريح قالوا إنه ثلاث دلالات: دلالة الاقتضاء، ودلالة الإيماء، ودلالة الإشارة. فما هذه الدلالات؟

دلالة الاقتضاء تعني أنه لابد على أن أكمل النص **حتى يتفق مع الواقع أو مع الشرع**. فلو حملت الكلام الذي أسمعه على حقيقته الصُّلبة الجافة لكان كذبًا. فالنبي صلى الله عليه وسلم عندما يقول

---

(١) عن عبد الله بن أنس أن أنسًا حدثه أن أبا بكر رضي الله عنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين والتي أمر الله بها رسوله فمن سُئلها من المسلمين على وجهها فليعطها ومن سُئل فوقها فلا يعط في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم من كل خمسٍ شاة إذا بلغت خمسًا وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض أنثى فإذا بلغت ستة وثلاثين إلى خمس وأربعين ففيها بنت لبون أنثى فإذا بلغت ستًا وأربعين إلى ستين ففيها حِقَّة طَروقة الجمل فإذا بلغت واحدة وستين إلى خمس وسبعين ففيها جَذَعة فإذا بلغت يعني ستًا وسبعين إلى تسعين ففيها بنتا لبون فإذا بلغت إحدى وتسعين إلى عشرين ومائة ففيها حِقَّتان طروقتا الجمل فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حِقَّة ومن لم يكن معه إلا أربع من الإبل فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها فإذا بلغت خمسًا من الإبل ففيها شاة وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين شاتان فإذا زادت على مائتين إلى ثلاث مائة ففيها ثلاث شياه فإذا زادت على ثلاث مائة ففي كل مائة شاة فإذا كانت سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاة واحدة فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها وفي الرقة ربع العشر فإن لم تكن إلا تسعين ومائة فليس فيها شيء إلا أن يشاء ربها. ١١٨٢، كتاب الزكاة، باب ٣٩ (فتح الباري- البخاري- أ).

(لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب)[١]، والحقيقة المجردة التي وضع من أجلها النفي في اللغة العربية هي نفي الوجود، وبناء عليها فإذا صليتُ ولم أقرأ الفاتحة، فإن الذي رآني وجد أنني أصلي، بينما المعنى الجاف الصلب الحاد في الحديث هو أنني لم أصلِّ، فهل هذا صحيح في الواقع؟ لا، فمعنى هذا الكلام أن هناك محذوفًا يقتضيه الواقع والشرع؛ وهو أنه لا صلاة "صحيحة" أو "كاملة" إلا بأم الكتاب؛ ومنبع هذا اليقين أن ثم شيئًا محذوفًا، وقد وجَّهني إليه الشرع أو الواقع.

ولأجل أن هناك دلالة اقتضاء في اللغة سنجد أن هناك اختلافًا بين الفقهاء، وسنجدهم انتبهوا لما هو "القطعي" وما هو "الظني"؛ لأنهم تأكدوا هنا (في المثال السابق) أن الأمر ظنيّ، وأنني عندما أقدِّر أن المحذوف هو "صحة" الصلاة وليس "كمالها" فذلك لاعتبارات عقلية وليست نقلية. ولأن الأمر ظنيّ فلا يكفِّر بعضهم بعضًا ولا يفسقون؛ لأن الإطار المرجعي واحد، وهو أنهم حكَّموا الكتاب والسُّنة في القضية؛ فقضيته قضية فَهْم الدلالة، وليست قضية حجية أو ثبوت.

وهذا التنوع أمر أراده الله عز وجل لعل فيه تدريبًا للفكر، وبناءً لمناهج اختلاف التنوع وتعدد الفروع، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: (من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له)[٢]، وهنا يختلف الأئمة: هل هي في كل ليلة أو في أول رمضان، اختلفوا في محذوف قد يقتضيه الأمر. الشافعي -هو والجمهور- يقول في كل ليلة؛ لأن النفي هو نفي صحة. والحنفية يقولون بل نفي كمال. فالفقه اختلف لاختلاف الأدوات، وهي التي نسميها أصول الفقه.

أما عن **دلالة الإيماء** فقد وجدنا في هذه الألفاظ أن الله عز وجل بنى الأحكام الشرعية على أوصاف قائمة بذواتٍ كما في قوله عز وجل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾- الآية ٣٨، سورة المائدة. ودلالة الإيماء تعني أن الله عز وجل يرتب الحكم (وهو القطع) على وصف السرقة. فلو لم يكن الوصف علة للحكم لما كان لذكره معنىً، فهو رتب القطع وجعله مبنيًا على "السرقة"، لا يمكن أن يكون "القطع" إلا وسببه السرقة؛ ولذلك أخرجوا قاعدة لهذه القضية: (إن بناء الحكم على المشتق **يؤذن** بعلِّيَّة ما منه الاشتقاق).

دلالة الإيماء هي مسلك من مسالك إدراك العلية: يفيدنا في نظرية الإلحاق (القياس).

---

(١) ٦٦٥ كتاب الأذان، باب ٩٥ (فتح الباري- البخاري- أ).

(٢) ٣٧١ أبواب الصيام، باب ١٦ (شرح موطأ مالك).

ثم يتكلمون بعد ذلك عن **دلالة الإشارة**؛ وذلك أن اللفظ يشير إلى شيء ليس من صميم مراد المتكلم ولا قصده الأساسي. فعندما أقول (السارق...) فالسرقة علة للقطع، أنا أقصد -هنا- أن السرقة علة القطع. لكن ماذا يكون الحال لو أنني قلت لك في نص شرعي: "تُعقد النية في أول العمل"؟ فلابد أن أفهم أن هذا متعذِّر في الصيام؛ لأن أول العمل يقتضي ضرورة تبيُّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر كل يوم، وهذا شيء شبه مستحيل: أن يخرج المسلمون إلى الصحراء كل يوم حتى يتبين لهم مطلع الفجر وعند ذلك ينوون الصيام؛ فهذا غير ممكن – فهنا "يشير" ذلك اللفظ أو ذلك التركيب إلى أن الليل كله موطن لهذه النّيّة.

من أين أتيت بهذا؟ من الواقع، ومن التصور العقلي، ومن سؤالي: كيف أنفِّذ هذا الأمر الإلهي، فإن لم أستطع بهذه الكيفية المباشرة؛ فلا بد أن آخذ **إشارة من هذا بهذا.**

يتكلمون -تاسعًا- عما يسمى بالخاص والعام، ويقولون إن هناك ألفاظًا تستغرق جميع ما تصلح له بالوضع - وضع اللغة- وهذا هو "العام"، والخاص بعكسه، كأنه ذلك الذي يدل على شيء واحد. فجعلوا يفكرون: هل هناك ألفاظ معينة للعموم؟ فوجدوا ألفاظًا مثل (مَن)، مثل: **مَن** جاءك فأكرمه. ولفظة (ما): "عفوت ع**مَّا** فعلت"، ومثل الجمع المُحلّى بالألف واللام؛ مثل: "**المسلمون** تتكافأ دماؤهم": أي كل المسلمين، ومثل الجمع المضاف: "**أولاد زيد**"... وهكذا.

ثم من تلك الصيغ يتكلمون عن أحكامها: ماذا لو حدث أن خُصِّص العام؟ هل الباقي يكون قطعيًا في معناه أم يكون ظنيًا؟ فبدأ العلماء يكتبون في كيفية هذا التخصيص أبوابًا:

أولًا- اللفظ العام كيف أعرف أنه "عام"؟ قالوا: "إذا جاز منه الاستثناء". فالاستثناء هو معيار العموم، فالآيةِ التي يجوز لي فيها الاستثناء وتبقى كما هي تامة المعنى، تكون آية عامة، وما دامت هي عامة فهي تستغرق كل ما وُضعت له، فإذا ما خُصِّصت فالباقي فيه خلاف: هل هو قطعي أو ظني.

والمهم -في هذا المقام- أن نفهم كيف كانوا يفكرون. فلماذا قالوا: الذي يخصص هو الاستثناء؟ المثال يوضح: فقوله عز وجل:﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [الإسراء:٧٨]، عام لأنه يجوز أن يقال: (أقم الصلاة إلا صلاة العصر). "الصلاة" جنس للصلاة فهي عام.

ثم يتكلم العلماء -عاشرًا- عما أسموه بـ"المجمل" و"المبين". ويقولون إن هناك تقسيمًا للألفاظ على الوجه التالي:

- النص: هو ما لا يحتمل إلا المراد منه، مثل قوله عز وجل: ﴿ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ [البقرة:١٩٦]، فقوله: "عشرة" منعَ الخلاف. وقوله عز وجل: ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمْسَاكُۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُۢ بِإِحْسَٰنٍ ﴾ [البقرة:٢٢٩]، تقضي أن الطلاق ثلاث مرات، ولم يختلفوا في ذلك. وهذا من المبيَّن.

- الظاهر والمؤول: ما يحتمل المراد وغيره، فله معنيان، **لكنه في المراد أرجح**. لكن لو كان المراد هو المرجوح يسمى المؤوَّل.

هذا كله فيما له دلالة واضحة: لا تحتمل غير الراجح، أو تحتمل الراجح أكثر، أو تحتمل المرجوح:

﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥ ﴾ [طه:٥]. ما معنى "استوى"؟ في الذهن عند العرب معناها يجلس – ولكن الله عز وجل يقول: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ﴾ [الشورى:١١]، ويقول: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤ ﴾ [الإخلاص:٤]. هل هناك معني مرجوح في كلمة "استوى"؟ نعم، وهو الاستيلاء، أي قهرَ واستولَى. إذًا لا نستطيع أن نأخذ بالظاهر الراجح؛ لأن هذا سيصف الله عز وجل بما لا يليق بجلاله، فلا بد أن نخرج من ذلك، ويسمونه "التأويل"، وهو ترك الظاهر، لماذا؟ لأدلة عقلية ونقلية.

كل هذا في مقابل **ما له دلالة غير واضحة**، وهو الذي يسمى "بالمجمل". الآية التي ذكرناها ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة:٣٨]، هذه الآية في ذاتها مجملة في موضعين: "فاقطعوا": القطع يُطلق ويراد منه الشق، ويُطلق ويراد منه الإبانة أو الانفصال. إذن ماذا يقصد هنا؟ هل هناك ما يدل على هذا أو ذاك؟ لا، إذن فهو من قبيل المجمل الذي يحتاج إلى مبيِّن.

المعضلة الثانية أنه عز وجل قال: "أيديهما". واليدُ تطلق من أطراف الأصابع إلى نهاية الكف، أومن بداية الأصابع إلى نهاية الكتف. فمن أين تقطع اليد؟ فهذا مجمل أيضًا؛ فأصبح عندي أربعة احتمالات لتنفيذها: جرح في الكف، أو جرح في اليد، أو فصل الكف، أو فصل الذراع كله.

فهنا نرجع إلى الحجية، إلى السُّنة؛ خاصة أن الأمر فيه قطع جزء من جسم إنسان، وهذا في ظاهره مخالف للدين الذي ينهاني عن الاعتداء على جسم الآدمي، إذن فلابد أن ألجأ للسُّنة، ولا يصح أن أسارع بتحكيم عقل أو بتقديم رأي مجرَّد عن الهدى.

وسنحتاج إلى قضية الإجماع التي تقول إننا نقطع من الكف، ونفصل ولا نشق. فقد حدد الإجماع واحدة من الاحتمالات الأربعة. وهذا مهم لفهم دور الإجماع الأصولي؛ فهو لا ينشئ حكمًا، ولكنه ينفي الظن، ويرفع الجدال والخصام، فيحول الظني إلى قطعي. فهل هناك من يخالف في ذلك؟ أبدًا!

ما سبب أو أسباب الإجمال؟

في بعض الأحيان يكون الضمير، لا نعرف أين مرجعه فيقع الإجمال. كقوله عز وجل: ﴿ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ [البقرة:٢٣٧]. من هو الذي بيده عقده النكاح ؟ الولي- وهو أبو العروس؟ أم الزوج؟ لا نعلم على سبيل القطع من النص؛ لأنه يحتمل ويحتمل؛ لأن المرجع للضمير يجوز على الاثنين. وسبب الإجمال قد يكون أيضاً الاشتراك أو تردد العبارة؛ يعني بما شاع أو بما كان حقيقة مهجورة.

أيضًا يتكلمون -أخيرًا- عن قضية **المطلق والمقيد**، والتي يلحقها بعض العلماء بقضية العام والخاص، ويجعلها بعضهم موضوعًا مستقلًا. ويقولون: المطلق هو ما دل على ماهية بلا قيد، والشرع يقول: اعتق **رقبة**. "**رقبة**" تدل على الرق، وفي هذا المجال فهي مطلقة، أما لو قال رقبة مؤمنة فقد قيدها بصفة الإيمان. أو يقول: يحرم عليك أن تأكل **الدم**؛ فهذا مطلق أيضًا؛ لأنه لم يحدد هل هو دمٌ لحيوان أو لطير، أو هو المسفوح أو غيره، والمقيَّد على ذلك هو: **ما دل على الماهية بقيد زائد.**

***

النظرية الرابعة- نظرية القطعية والظنية

قضية القطعية والظنية تقع في صميم نظريتي الثبوت والدلالة: قطعي، ظني، ثبوت، دلالة: قطعي الثبوت، وقطعي الدلالة، ظني الثبوت، وظني الدلالة.

-قطعي الثبوت، والدلالة معًا، هو النص في القرآن، وليس نص القرآن كله؛ لأنه -وإن كان كله قطعي الثبوت- فإن منه ما هو نص ظاهر، ومنه ما هو مؤول أي غير قطعي الدلالة. وقطعي الثبوت والدلالة هو النص والظاهر من القرآن والأحاديث المتواترة، كقوله عز وجل: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة:١٩٦]. ومثاله من الأحاديث قول النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)[١] فهو متواتر ويؤخذ منه قطعًا حرمة الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

- وقد يكون قطعي الثبوت ظني الدلالة وهو أغلب النصوص، كما في قوله عز وجل: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة:٢٢٨]. "ثلاثة": قطعية، لكنها تحتمل فترات الطُّهر، أو فترات الحيض، واختلف فيهما المالكية والشافعية.

- وقد يكون ظني الثبوت والدلالة كالأحاديث عن طريق الآحاد كقوله صلى الله عليه وسلم: (لا يُصلِّينَّ أحدٌ العصر إلا في بنى قريظة)[٢]، فظنه البعض أمرًا، وظنه البعض للإسراع؛ وأقر النبي صلى الله عليه وسلم الطرفين.

---

(١) سبق تخريجه ص ٨٧.

(٢) كتاب الجمعة، باب ٤٥ (فتح الباري- البخاري- أ). وفي كتاب المغازي باب ٢٨، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب: لا يصلين أحد العصر إلا في بني قُريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي لم يرد من ذلك فذُكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يُعنّف واحدًا منهم.

عندما عرف العلماء هذا **شعروا أن قطعي الدلالة والثبوت هو الأقل**، وأن الدين سيكون هلاميًا لو أننا تركناه هكذا، وسيكون هناك خلاف بين الناس كما كان أمس فيما بين اليهود والنصارى. ومن هذا اهتم العلماء بالإجماع كدليل مستقل. فغفل كثير من المعاصرين عن ذلك دون أن يدركوا أن الإجماع يرفع النزاع عن هذه الأمة، وظنوا أنه منشئ للحكم فأنكروه، وهم لم يفهموه على وجهه.

***

النظرية الخامسة- نظرية الإلحاق (القياس)

لقد رأينا كيف فكّر الأصولي بطريقة عقلانية مرتبة، فاهتم بنظرية الحُجّية؛ المصادر البحثية التي يستطيع أن يستنبط منها حكم الله عز وجل في الواقع أو الوقائع؟ وفي اهتمامه بنظرية الحجية وجد لزامًا عليه أن يهتم بنظرية الثبوت: كيف تثبت تلك الأدلة والحجج والمصادر من غير تحريف ولا تبديل؟ وكيف نطمئن إلى ذلك الثبوت؟ ثم إذا ما اعتبرنا بحجية المصدر واطمأننا إلى ثبوته، فكيف نفهم هذه الأدلة؟ وهي مرحلة ثالثة، فبنى بذلك نظرية الدلالة بمكوناتها الدقيقة ليفهم النص الذي بين يديه. ثم رأى أن تعارضًا ظاهريًا سيقع بين تلك القواعد، فابتنى نظرية القطعية والظنية التي استطاع بها -لا سيما من مدخل الإجماع- أن يتبين طريقه في مساحة كبيرة متشاكلة مما هو ظني أو قطعي في الثبوت والدلالة، ليصل إلى أداة رفع الخلاف؛ وذلك من خلال الإجماع الذي يشكل الجانب القطعي في الدين.

وما كان مراد الأصولي إلا أن يلتزم منهج الله عز وجل في التشريع ولا يخرج عنه؛ حيث إن النصوص الشرعية المتعلقة بالأحكام محدودة في الآيات والأحاديث المعدودة، (فآيات الأحكام لا تتجاوز المائتين من مجموع نحو ستة آلاف ومائتين وست وثلاثين آية، وأحاديث الأحكام لا تتجاوز ثلاثة آلاف حديث من مجموع ستين ألفًا، والباقي يقع في أبواب العقائد والأخلاق). هذا النص (الآيات والأحاديث) -سواء المجموع الإجمالي أو ما يختص بالأحكام- محدود ومعدود له عدد وحَصْر، أو كما يطلق عليها الأصوليون هي "نصوصٌ محصورة"، في حين أن الوقائع والأحوال الحياتية دائمة التجدد والتزايد والتغير، وفِعل الإنسان في هذه الوقائع والأحوال يحتاج أن ننظر فيه لنعرف حكم الله عز وجل فيه أو في مثله؛ حتى لا نخرج من المنهاج الإلهي (الشرعي) في الحكم على الأفعال.

وهنا، يجد الأصولي نفسه بين أمرين: الأول- هو القول باستصحاب الأصل، والثاني هو الإلحاق. فلو فرضنا أن الله عز وجل قد أباح لنا- بأصل الخلق- جميع أفعالنا سواء كانت متعلقة بأنفسنا أو بالآخرين؛ فيكون الأصل فيها الإباحة، ومن ثم تأتينا الشريعة لتذكر المحرمات من الأفعال دون المباحات: ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ﴾ [الأنعام:١٥١]، ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ﴾ [الأعراف:٣٣]، ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ

مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴿١٤٥﴾ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٖۖ وَمِنَ ٱلۡبَقَرِ وَٱلۡغَنَمِ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتۡ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلۡحَوَايَآ أَوۡ مَا ٱخۡتَلَطَ بِعَظۡمٖۚ ذَٰلِكَ جَزَيۡنَٰهُم بِبَغۡيِهِمۡۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿١٤٦﴾ ﴾ [الأنعام:١٤٥-١٤٦].

فنجد النهي عن إتيان أفعال معينة (معدودة أو محصورة) ثم السكوت عن الباقي في مواضع من قبيل قوله عز وجل: ﴿ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُمۡ خَشۡيَةَ إِمۡلَٰقٖ ﴾ [الإسراء:٣١]، وقال رضي الله عنهما: ﴿ وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۗ ﴾ [الإسراء:٣٣]، وقال عز وجل: ﴿ وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَسَآءَ سَبِيلٗا ﴾ [الإسراء:٣٢] ، وقال عز وجل: ﴿ وَلَا تَقۡرَبُواْ مَالَ ٱلۡيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ [الإسراء:٣٤]، وقال عز وجل:﴿ وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ ﴾ [الإسراء:٣٦]، وقال عز وجل: ﴿وَلَا تَمۡشِ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَحًاۖ ﴾ [الإسراء:٣٧]... وهكذا يجب أن نمتنع عن هذه الأفعال المذكورة، ثم باقي الأفعال المسكوت عنها -وهي الأكثر- تكون مباحة.

وكذلك في السُّنة كما في قوله صلى الله عليه وسلم: (لا يبع المؤمن على بيع أخيه ولا يخطب على خطبته حتى يذر أو يدع أو حتى يأذن)[1] بروايات مختلفة، يحدد في "لا يبع" وأيضًا في "لا يخطب" ما هو محظور في هذا الشأن من المعاملات، ولكنه صلى الله عليه وسلم لم يقل: "لا تستأجر"، إذن فالاستئجار ليس من المحرمات لا في قرآن ولا في سُنة، بل هو -بناء على الأصل الأول- حلال.

وهنا اصطدام الأصولي بوضع عجيب: كيف له إذا ما جاء من يستفتيه في حكم أن يستأجر بيتًا بعد أن علم أن أخًا مسلمًا قد تكلم في استئجاره، هل تجوز المنازعة على هذا؟ هنا يقع في نفس الفقيه عدم الجواز؛ حيث كوَّنت لديه التربية الشرعية هذا النزوع لرفع الخلاف والخصام بين الناس؛ هذا التصور الذي يستشعره في الكتاب والسُّنة في قوله عز وجل﴿ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ ﴾ [الحجرات:١٠] ،

(١) سبق تخريجه ص ٨٣.

وفي قوله: ﴿وَلَا تَنَـٰزَعُوا۟﴾ [الأنفال:٤٦]، وفي قوله صلى الله عليه وسلم: (وكونوا عباد الله إخوانًا)[1].

وهكذا فهموا هذا الغرض فألحقوا الفرع بأصله بناء على فهم الحكمة أو العلة من التحريم. ولكنه لو طبَّق قاعدة "استصحاب الأصل"، فإن الأصل في هذه الأفعال أنها لم ترد محرَّمة في كتاب الله عز وجل ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، إذن هي من المسكوت عنه، الذي أصله الإباحة؛ وبالتالي يكون التنازع على الاستئجار جائز، هي نتيجة مغايرة لأغراض الدين، لا يطمئن إليها عقل الفقيه.

فأعاد التفكير! بدأ بالتأمُّل في الفرق بين النزاع على شقة والنزاع على سلعة في البيع! وما الجامع بين النزاع على سلعة والنزاع على امرأة يتزوجها؟ القضية هنا ليست المشابهة بين بيع السلعة واستئجار الشقة وخطبة المرأة، بل إن القضية هي النهي عن النزاع والخصام، وترسيخ صورة معينة للمجتمع المسلم على الأرض تُقر التراحم والأُخوة؛ لذا بدا للأصولي أن ذلك الفرع غير المنصوص عليه بذاته (قضية الاستئجار) شبيه بالأصل المنصوص عليه (قضية البيع)، شبيه في ذلك الوصف الذي أَخَذ من أجله الأصلُ الحكمَ.

الأصل -هنا- هو القضية المنصوص عليها (البيع أو الخطبة)، والفرع هو القضية المستجدة (الاستئجار)، و**الحكم** هو الحرمة، و**سبب (أو علة)** هذه الحرمة أنه يفضي إلى التنازع بين الناس. لو تأملنا في الأصل والفرع سنجد أن نفس **العلة** التي من أجلها شُرع الحكم (الحُرمة) في الأصل؛ موجودة أيضًا في الفرع. فإذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد حكم على النزاع حول البيع بأنه حرام، فإنه إذا ما وقع النزاع في فرع من الفروع التي لم يُنص عليها، فإن الأصولي -وباطمئنان- يُلحِق هذا الفرع بذلك الأصل؛ لأن هناك جامعًا بينهما؛ وهو هذا الوصف (العلة) أو السبب في الحكم. وهنا تولَّد لدى الأصولي نظرية الإلحاق.

---

(١) جزء من حديث: (إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث، ولا تحسسوا، ولا تجسسوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، ولا تباغضوا، وكونوا عباد الله إخواناً)، ٤٩٣٩ كتاب الأدب، باب ٥٧، فتح الباري- البخاري-ب.

ويبرز التساؤل الجوهري في نظرية الإلحاق: **ما هي الآلية التي يقوم بها الأصولي ليتحقق "الإلحاق"؟** كيف يُعدّي الحكم من الأصل إلى الفرع؟

الآلية -هنا- هي القياس. والقياس -لغةً- مِن "قاسَ، يقيسُ، قِواسًا وقياسًا"؛ أي: قاسَ المعنى بالمعنى؛ أي ساوَاه به، وقاسَ الشيء بالذراع مثلاً؛ أي قدَّره به، كما يقدّر الثّوب بالمتر، وكما يقارن بين الأمرين، فيقال -في اللغة- إنه قاسَ بينهما. وما فعلَه الأصولي في إلحاق قضية الاستئجار بقضية البيع يبدو أن فيه نوعًا من المساواة والتقدير، فما حقيقة القياس إذن؟

يجيب الأصولي بأنه **تشبيه فرع بأصل في حكمٍ؛ للعلة الجامعة بينهما**. أي إن أركان القياس أربعة؛ هي: الأصل، ثم حكم الأصل، ثم العلة، ثم الفرع. وحكم الفرع -هنا- هو ثمرة القياس، وما كانت ثمرة الشيء فليس هو الشيء ذاته، فلا يعد من أركانه، وبالتالي فإن هذا التعريف لا ينسحب على حُكم الفرع؛ ولكن ينسحب على عملية القياس التي بها تصل إلى حكم الفرع. هذه الأركان الأربعة إن توافرت لدى المجتهد، فإنه يستطيع القيام بهذه العملية، وحقيقتها أنه يُلحق حكم أمر استجد بأصلٍ؛ لما هو مشترك بينهما (العلة)، هذا الإلحاق والتشبيه يتم للحكم؛ وبذلك تتم عملية القياس.

وعلى هذا الطريق يشعر الأصولي بالرضا والاطمئنان إلى فتواه؛ لأنه -وهو يسير وفق المنهج الإلهي- لا يقف عند النصوص جامدًا. إنه يتفهم مراد الشارع عز وجل ويحاول أن يطبِّقه ويحقِّقه فيما بين الناس، متجنِّبًا بذلك الوصول إلى نتائج مغايرة للمبادئ والأصول الكلية للشريعة إذا ما هو تجمَّد عند مجرد النصوص.

ومن هنا، فإن جماهير الأصوليين قد قالوا إن هذه العملية (القياس) -وإن وقعت تحت الجواز العقلي- **فهي واجبة شرعًا**؛ وذلك لأنها تُحدث عند المجتهد ظنًا راجحًا بأن ما توصل إليه -من خلالها- هو حكم الله عز وجل في هذه المسألة؛ حيث إن المجتهد يشعر -في نفسه- أنه بالقياس يقوم باستقراء وتتبع للشرع، ويتعرض لما فيه من النصوص دون الوقوف عند الظاهر منها فقط، بل يتأمل حكَمِ الشارع عز وجل ومقاصده من هذا التشريع. ثم إنه اطمأن لقيامه بعملية أخرى؛ وهي عمليةِ إدراك الواقع، فاجتهد أن يستوعبه تمامًا، وأن يعرف ما **سوف تؤول إليه الأمور** في الواقع المعيش، وأن يرى فيه ومن خلاله وصفًا قد جعله الشارع "مناطًا" وسببًا وعلة للحكم في الأصل

المنصوص عليه. وأنه أيضًا قد قام بعملية مقارنة بين تلك العلة التي في الفرع ونظيرتها التي في الأصل؛ ليطمئن أن بينهما اقترانًا.

وهنا قال: "اقترانًا" ولم يقُلْ "تماثلاً"؛ لأنه وجدَ أن العلة في الفرع قد تكون مساوية لها فهي متماثلة، وقد تكون أعظم منها في الأصل، وقد تكون أقل منها. وعلى ذلك، فإن القياس -لدى الأصوليين- ثلاثة أنواع أو ثلاث درجات:

- قياس الأوْلى: وهو ما كانت فيه العلة في الفرع أقوى وأظهر منها في الأصل.
- وقياس المساواة: وهو ما كانت فيه العلة في الفرع مساوية لنظيرتها في الأصل.
- وقياس الأدنى: وهو ما كانت فيه العلة في الفرع أقل وأدنى من العلة في الأصل.

هنا يثور تساؤل: إذا كان القياس يُحدِث ظنًا راجحًا، لماذا يكون العمل به واجبًا؟!

يجيب المجتهد بأنه عندما يفكر في تلك الأمور الاجتهادية تتولد لديه احتمالات أربعة؛ ثلاثة منها معقولة، والرابع محال. فإما أن يقول -في الحكم-: نعم (هل يجوز الزواج من مطلقة ابن العم؟ الجواب: *نعم*)، أو أن يقول فيه: لا (هل يجوز الزواج من زوجة الأب بعد وفاته؟ الجواب: *لا*)، وإما أن يقول: لا نعم ولا لا (كحالة لا يدري فيها المسئول الجواب مثل: السؤال عن الروح، هل هي مادة؟...)، أو أن يقول: نعم ولا (بمعنى: يجوز ولا يجوز). وهذا الاحتمال الرابع محال؛ لأنه لا يُتصور -في فعل من الأفعال- أن يقول الشارع: "افعلوا" و"لا تفعلوا"، في نفس الوقت! كما أن الاحتمال الثالث: (لا نعم، ولا لا)، هو احتمال مؤداه السكوت وعدم القول. إذن تنحصر الاحتمالات المعقولة في احتمالين: نعم أو لا؛ أي نازعْ على استئجار المسكن، أو لا تنازعْ.

أما القياس فلقد طَمْأَنَ المجتهد وجعله يميل ميلًا شديدًا إلى القول: لا تنازع أخاك في استئجار الشقة؛ **فإن النزاع حرامٌ**. ومن ثم؛ انحصرت الاحتمالات في احتمال واحد فقط يتماشى مع التربية الإسلامية ومقاصد الشرع التي تؤسس عقلية المسلم المجتهد، والتي تجعل القلب مائلاً إلى تحريم فعل موارد التنازع؛ لأنها من جنس ما حرَّم الله علينا، وإن لم يحرمه بذاته وعينه ونصه.

لذا قالوا: ولو أن القياس يؤدي إلى الظن والرجحان فقط، وليس إلى القطعية واليقين، إلا أنه يجب العمل به؛ **لأن العمل بالظن واجبٌ**؛ وذلك لأن الحياة تفرض على الإنسان لزامًا اختيارات

وموازنات: كالجمع بين المقصدين أو تقديم أحدهما على الآخر، أو كالجمع بين النقيضين أو ترجيح أحدهما على الآخر، أو أن يتبع المرجوح **في أحوال معينة**، رغم أن المرجوح ممنوع أصلاً. وكل ذلك يقع في نطاق الظنيات والترجيحات: (سددوا وقاربوا، واغدوا وروحوا، وشيء من الدُّلجَة، والقصد القصد تبلغوا)[١].

من هذه الآلية التي سموها بالقياس، بدأ الأصوليون في الدراسة التفصيلية لكل ركن من أركان القياس، ووضعوا له شروطًا وكيفية عمل، وتوسعوا للغاية في كيفية استنباط العلة بطرح التساؤلات المتتالية: كيف نستنبط العلة؟ وكيف نحققها في الشرع؟ وما هي الأمور التي تفرض على المجتهد آلية الاستنباط؟ وما هي أنواع تلك العلل؟

وإذا كانوا قد وجدوا أن بعض هذه العلل منصوص عليها وبعضها مستنبط، فما هي المسالك التي تؤدي بنا إلى إدراك وفهم العلل؟ فمثلًا عندما تكلموا عن أنواع العلل قالوا: إن الله عز وجل يقول:﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ ﴾ [الإسراء:٢٣]. هنا ينهى الله عز وجل بـ"لا تقل" و"لا تنهرهما": ينهى عن القول أو والنهر، ولكن هل هذا يعني توقف النهي -مع النص- عند قول أفٍ أو عند النهر، رغم امتداد الأفعال في الواقع إلى أمور أخرى؟ بالطبع هذا غير معقول وغير مستساغ؛ وذلك لأن العلة وهي إيذاء الوالدين، والتي من أجلها حرَّم الله عز وجل أن تصدر كلمة "أفٍ" من الابن أو الابنة لوالده أو لوالدته (وهي إيذاء بسيط أمام مصيبة أن يضرب الابن أباه أو أمه هذا الفعل الذي يعد من أكبر الكبائر).

هذه العلة لا تزال موجودة وبيِّنة، بل هي أظهر وأقوى في الحالة غير المنصوص عليها (ضرب الوالد أو الوالدة)، فتأخذ نفس الحكم (النهي والتحريم) بل ربما يُشدد التحريم والتجريم؛ وهذا ما يسمي بقياس الأَوْلى. وبعض الأصوليين وصل إلى القول بأنه **قياس في معني النص**. أي كأنه من

---

(١) جزء من حديث: (لن ينجي أحدًا منكم عمله) قالوا: ولا أنت يا رسول الله قال: (ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمة وسددوا وقاربوا واغدوا وروحوا وشيء من الدُّلجَة والقصد القصد تبلغوا) ٥٢٨٥ كتاب الرقاق، باب ١٨، فتح الباري -البخاري- ب. وفي كتاب الإيمان من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم- قال: "إن هذا الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا..".

شدة توفُّر العلة في المستجدّ أو الفرع المسكوت عنه (الذي لم يُنص عليه)، يكون هذا المستجد أولى بالحكم من ذلك المنصوص عليه (الأصل).

ومثال آخر في قوله عز وجل: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [الإسراء:٣٤]. فإذا جعل الله عز وجل إنسانًا وصيًا أو وليًا على مال يتيم، فهل للوصي أن يتمتع بهذا المال حتى إذا كبر اليتيم وجد أن أمواله قد ذهبت وضاعت، فلا يجد ما يغنيه عن سؤال الناس؟ حذَّر الله عز وجل من هذا تحذيرًا كبيرًا. ولكن لنفرض أن هذا الوصي إنسانٌ حقود، ذهب فأحرق المال أو أعطاه لغيره؛ وذلك رغبة منه في تضييع اليتيم عندما يكبر. هنا نحن أمام صورتين: الأولى أكل المال والتمتع به، والثانية إضاعته دون التمتع به. العائد على اليتم في كلا الصورتين واحد؛ في الحالتين لم يستلم مالَه. ومن ثم، فهذا مثال في القياس للعلة المتساوية. ففي الحالتين ضاع المال، فالعلة في كلا الصورتين متساوية.

وقد تكون العلة في الفرع أقل منها في الأصل؛ لذا نسميه قياس الأدنى. ومثال ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم حرَّم ربا الذهب وربا الفضة: (الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبُر بالبُر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطي فيه سواء)[1]، فهل يا ترى أن الرسول صلى الله عليه وسلم عندما حرَّم الربا حرَّمه في أشياء معينة كما يقول ابن حزم الظاهري الذي ينكر القياس؟ أم أنه حرمها لمعانٍ؛ وذلك لأن الذهب والفضة كانا واسطتي التعامل بين الناس، ولم يرد النبي صلى الله عليه وسلم أن يَقع الخلل في التعاملات بالتلاعب في واسطة التبادل، أو أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يحفظ على الناس أقواتها بوسيلة التماثل فيُضمن العدل في البيع والشراء. هذه العلل ذهب كل فريق من العلماء إلى واحدة منها. وهنا ستختلف أجوبة الأئمة فيما يدخل في تحريم الربا.

فذهب الإمام مالك إلى أن العلة هي أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يحفظ على الناس أقواتها، وقوت البلد هو القوت المدَّخر؛ مثل: الفول المدمس في القاهرة حاضرة مصر، والأرز والقمح في أقاليمها المختلفة. فلو أنه تم نزع أي من هذه السلع أو عرضه في الأسواق بأسعار عالية، فإن أزمة حادة ستقع (أزمة جوع)؛ وهذا ما يعطي للسلعة معنى القوت الرئيس المدخر في البلاد.

---

(١) ٣٨٨٨ كتاب المساقاة، باب ١٥، مسلم. من حديث أبي سعيد الخدري.

ومن ثم سيرى الإمام مالك أن الأشياء غير المذكورة كالفاكهة مثلاً لا تدخل؛ لأن الأصل هو "القوت الرئيس"؛ حيث لا يوجد اتحاد في العلة؛ ومن ثم لا يوجد اتحاد في الحكم؛ وبالتالي، لن توجد عملية القياس.

أما الإمام الشافعي فتتمثل لديه العلة في التماثل الذي يضمن العدل في البيع والشراء؛ أي أن نعامل المطعوم كله معاملة واحدة، حتى لا نقع في الربا. أما الإمام أبو حنيفة فقد تعدَّى هذا، فقال إن النبي صلى الله عليه وسلم أراد المماثلة في الجنس والقدر. فالعلة هنا ظنية، تُستنبط بالاجتهاد، ليست قطعية متفقًا عليها. وهذا ما أدى إلى وقوع الخلاف حولها، وقد اختلفوا في النتيجة، وإن اتفقوا في البداية على عملية القياس.

إن هذا الخلاف مصدره أن هذه العلة ليست كشأن إضاعة حق اليتيم كعلة في الأكل من مال اليتيم (الأصل) وفي إحراقه (الفرع)، إنما هي علة تحتاج إلى تحقيق وربما تنقيح، هي علَّة مختلطة وتحتاج إلى استنباط يختلف فيه نظر الناظرين. بالرغم من أننا قد اتفقنا في علة التحريم (وهي علة الربا) إلا أن الاختلاف وقع في تحقيق هذه العلة في الفرع وليس في الأصل. وقد يكون السياق ظنيًا أيضًا: هل هذا الحكم هو بالفعل بإزاء هذه العلة فعلًا؟ هذا أمر ظني. وهل هذه العلة متحققة في الفرع أيضًا؟ هذا أمر ظني كذلك. هذه المجموعة من الظنون تجعل القياس ظنيًا، وإن وجب العمل به؛ لأن الظن يجب العمل به.

وأخذ الأصوليون في تفصيل واسع في ظروف الأصل، وشروط حكم الأصل، وشروط العلة، وشروط الفرع؛ بحيث تتم عملية القياس بشكل مفهوم وواضح، وبحيث تبتعد -قدر الإمكان والطاقة- بالمجتهد أو القضية عن مواطن اللبس وعن التضليل.

إلا أن بعض الناس أنكروا القياس، وقالوا: إن مَن قاسَ فقد شَرَعَ وأوجد حكمًا لشيء مسكوت عنه. وأن هذه الأمثلة التي أوردها الجمهور من السهل معالجتها دون اللجوء إلى القياس. فالجمهور يقول: نقيس النبيذَ على الخمر، فالخمر حرام لأنه مسكر، والنبيذ مسكر إذن فهو حرام. ذلك لأن الخمر -في اللغة- هو عصير العنب، بينما عصير التفاح المسمى بـ"الشمبانيا"، أو عصر البصل المسمى بـ"الويسكي" فلا يسميان خمرًا في اللغة، كذلك عصير التمر أو الأنبذة المختلفة لا يسمى خمرًا

وإن كان مسكرًا. والأصولي -وفقًا لذلك- يقيس الويسكي أو الشمبانيا على الخمر كمسكر، ويُمضي حكم الحرام عليها.

لكن منكري القياس يرون أن ذلك لا حاجة إليه؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (كل مسكر خمر، وكل خمر حرام)، وبهذا القول أصبح للخمر معنًى اصطلاحي في الشرع أوسع من معناه في اللغة؛ وبالتالي فالويسكي والشمبانيا والعَرَق والبيرة تكون -كما يراها منكرو القياس- مندرجة تحت تعريف الخمر شرعيًا، ولها حكم واحد. وحديث آخر يقدمونه كدليل على عدم أهمية القياس في هذه القضية؛ وهو: (ما أسكر كثيره فقليله حرام)[٢]، وقوله صلى الله عليه وسلم: (كل مسكر حرام، وما أسكر منه الفرق، فملء الكف منه حرام)[٣]؛ أي لو أن سائلًا شُرب منه كمية كبيرة أدت إلى سُكر الشارب، فإن شُرب ملء الكف منه حرام.

وكذلك في أكل مال اليتيم، يدفع المنكرون للقياس بأن قياس الحرق على الأكل أمر لا معنى له؛ حيث إن الحرق ينطوي على إثمين، وليس على إثم واحد؛ حيث إن الأكل تعبير بليغ تتميز به لغة العرب، فيندرج تحته الإهلاك. وبالتالي فالمعنى هنا هو التصرف بالإهلاك فيه؛ ومن ثم كان المنع ليس على الأكل بمعنى الأخذ منه، ولكن بمعنى الإهلاك.

في هذا الجدل الدائر بين جمهور العلماء الذين يعتدون بالقياس وهؤلاء الذين ينكرونه، يدفع الجمهور بأن الاختلاف مرجعه خلاف لفظي، ولكن كلامنا (أي الجمهور) ينطوي على قواعد أكثر انضباطًا حتى لو توصلنا الفريقان إلى نفس الأحكام. ولكن عند هذه النقطة يتجدد ويزداد الخلاف؛ ذلك لأن الأحكام التي يتم التوصل إليها من خلال القياس وقواعده المنضبطة، لن تتطابق في كل مرة مع الأحكام التي يستخرجها هؤلاء الذين ينكرون القياس.

فإذا اتفق هؤلاء وأولئك على أن كل مُسكر حرام، وأن ضرب الوالدين من العقوق فهو حرام، فإن الخلاف قائم ويزداد اتساعًا في أحكام أخرى، مثل: تعيين دائرة الربا؛ أي الأمور التي يَحُرم فيها التعامل بالزيادة. فبينما يرى الجمهور الآخذ بالقياس أن الربا في المعاملات التجارية الثنائية كلها حرام، يرى الظاهرية حصر الربا في الأصناف الستة المنصوص عليها في الحديث دون سواها، غير

---

(١) سنن أبي داود، الجزء ١١، كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر.

(٢) المرجع السابق.

معتبرين بكافة آراء الجمهور باختلاف مذاهبهم ومشاربهم. وهنا يقول الجمهور إن قواعدهم وكلامهم في القياس أقرب إلى السير على منهج الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم من كلام وأساليب منكري القياس من الظاهرية وغيرهم، ذلك لأنها (أي هذه القواعد) تبحث عن المقاصد والعلل وتتحراها، فالمنهج أكثر دقة وتفصيلاً وبيانًا.

العلة والحِكمة:

من القضايا التي اهتم بها الأصوليون أيما اهتمام؛ قضية التفرقة بين العلة والحكم. فهناك -بدايةً- فارق لديهم بين العلة وبين الحكمة، رغم أن كلاً منهما قد ورد في الإجابة عن تساؤل: "لماذا؟" ولكن العلة بها صفتان: أنها ظاهرة، وأنها منضبطة، والحكمة ليست كذلك، قد تكون الحكمة ظاهرة، ولا تكون منضبطة، أو تكون منضبطة ولكنها ليست ظاهرة. وصفة "ظاهرة" هنا تعني الظهور أو الرؤية بالعين؛ أي يمكن رؤيتها بالعين، أما "منضبطة" فيعني أنها واضحة محددة لا اختلاف فيها.

فمثلًا "**لماذا**" شرع الله عز وجل العقدَ بين المتعاقدين؛ سواء عقد البيع أو عقد الزواج أو غيرهما؟ الإجابة أنه لبيان التراضي. فالعقد -في جوهره- هو توافق بين إرادتين، ولكن هل الرضا علة أم حكمة؟ للإجابة عن هذا لابد أن يُطرح سؤال آخر: أين محل الرضا؟ والإجابة أنه في القلب. وهنا يقول الأصولي: إن الرضا -هنا- ليس ظاهرًا، فما في القلب أمور مخفية؛ وبالتالي فالرضا -هنا- ليس بعلة ولكنه حكمة. كما أن الرضا أمر غير منضبط؛ فلو أني أردت بيع شيئًا ما أملكه للحاجة إلى ثمنه، وهو -في نفس الوقت- عزيز عليَّ أن أفارقه، فإن الرضا بالبيع يتردد وجوده في نفسي؛ وبالتالي فهو ليس ثابتًا لدى الكافة، بل قد يتواجد في عقود، وقد يضطرب تواجده في عقود أخرى.

ولكن ما **العلة** في العقد؟ يبحث الأصولي -هنا- حتى يتبين العلة، يبحث عن الظاهر المنضبط فلا يجده إلا في الألفاظ كما: "بعتُكَ"، و"اشتريتُ منكَ". هذه الألفاظ محددة، وظاهرة يمكن الشهادة عليها؛ كأن يقول الشاهد لها: نعم، رأيتُ وسمعتُ فلانًا يقول لآخر: "بعتك"، ورأيتُ وسمعتُ الآخر يقول: "اشتريتُ". وحتى لو ادعى البائع أنه لم يكن في قلبه رضا، فإن القاضي لا يأخذ إلا بالظاهر المنضبط. وبالتالي لا يأخذ بهذا الدفع إلا إذا أقام عليه ظاهر يفيد بأن البيع تم بالإكراه أو بالتغرير مثلاً.

وبالتالي فالألفاظ تقوم كعلة لأنها ظاهرة منضبطة، بينما الحكمة –هنا– قد تخفى أو لا تنضبط. وهنا استخلص الأصوليون قاعدة مهمة بنوا عليها علاقة الحُكم بكل من العلة والحكمة، فقالوا: الحكم يدور وجودًا وعدمًا مع علته لا مع حكمته. فقد تتخلف الحكمة، ولكن يظل الحكم الشرعي ساريًا لوجود علته.

مثلًا، لماذا حرم الله عز وجل الخمر؟ الإجابة هنا لأنها تُذهب العقل المنوط به العبادة وعمارة الكون، والتي هي مقصود الخالق عز وجل من خلق الإنسان. وبالتالي لابد من الحفاظ على العقل حتى يتحقق مقصود الخلق، وهو الحكمة أو الحِكَم التي تتضح في الآيات: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات:٥٦]، وفي قوله عز وجل: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة:٣٠]، وفي قوله عز وجل ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ [هود:٦١]. وبالخمر تنتفي العبادة لقوله عز وجل: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ ﴾ [النساء:٤٣]، ولقوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِي ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾ ﴾ [المائدة:٩٠-٩١] والخمر تضعف قدرة الإنسان على استعمار الأرض وخلافة الله عز وجل فيها.

ولكن قد يأتي من يقول إنه يمكنه أن يشرب كأسًا وأكثر دون أن يقع في السُّكر، فهل الشُّرب الذي لا يؤدي إلى السُّكر وذهاب العقل حرام؟ هنا يجيب الأصولي بأنه حرامٌ قطعًا، وإن لم يحدث السكر؛ وذلك لأن ذهاب العقل حكمة، وليس علة. بهذا يسد الأصوليون مداخل شياطين الإنس والجن التي يدخلون بها إلى الناس منها ليلْبسوا عليهم دينهم، يغلقونها بالتفرقة بين الحِكَم والعِلَل.

وفي قضية الخمر، وتأسيسًا على قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما أسكر كثيره فقليله حرام)، فإن العلة –هنا– هي الإسكار، وهو صفة للشيء لا لمستعمله. فليس تحقق السكر من الشارب، إنما كون الشيء في –ذاته– مسكرًا، سواء أُسكر البعض من قليله أم لم يُسكروا، وبالتالي فهو حرام بغض النظر عن الحكمة؛ وهي ضياع العقل.

وكذلك في قضية قصر الصلاة والإفطار في رمضان كرخصة للمسافر أو من هو على سفر. إذا طرح الأصولي تساؤله: "لماذا؟" لماذا هذا الحكم بالترخيص، فإنه يجيب بأن ذلك للمشقة. فرسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته)[٢]، فهي نوع من أنواع التيسير.

وهنا تثار تساؤلات أخرى في عقل الأصولي: أليست المشقة هذه تختلف باختلاف الأجساد والقدرة على تحمل السفر، بل وباختلاف المسافات، واختلاف البلدان وأحوال الطُّرق، واختلاف الأزمان (كأثر المواسم المناخية المختلفة)، بل وباختلاف درجة الرفاهة المتوفرة في الأسفار بين الناس بحسب إمكانياتهم؟ فهذا الذي سافر من القاهرة إلى الإسكندرية في قطار الدرجة الأولى (المكيَّف السريع) في ساعتين فقط، يختلف عن هذا الذي سافر في قطار الدرجة الثالثة! أليس السفر يختلف بالنسبة للصغير عنه للكبير؟..

هذه التساؤلات إنما تعبر عن أن المشقة -وإن كانت مضطردة بين الناس وبين أنواع الأسفار (أي ظاهرة)، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (السفر قطعة من العذاب، يمنع أحدكم نومه وطعامه وشرابه، فإذا قضى أحدكم نهمته فليُعَجِّل إلى أهله)[١]، إلا أنها غير منضبطة؛ فلا تظهر على شكلٍ واحد، ولا على درجة واحدة، ولا يمكن قياسها بمقياس واحد دقيق. وهنا يجد الأصولي نفسه مدفوعًا للبحث -مرة أخرى- عن أمر ظاهر منضبط، فلا يجد أمامه إلا "المسافة" لكونها محسوبة (منضبطة)، وقبل ذلك ظاهرة، فهي تصلح لأن تكون علة؛ بمعنى أنه إذا ما ابتعد المسافر مسافة معينة ثابتة (وهي ٨٩ كيلو مترًا) أصبح داخلًا في الرُّخصة، وأقل من ذلك لا يدخل فيها. وبالتالي فالمسافة تصلح كعلة، بينما المشقة هي الحكمة. وهكذا تدور الأحكام وجودًا وعدمًا مع العلة لا مع الحكمة.

هذه إطلالة سريعة على نظرية اكتملت أركانها في ذهن الأصولي أدت وظيفة معينة وبطريقة معينة؛ وهي نظرية الإلحاق.

---

(١) عن يعلي بن أمية قال: قلت لعمر ابن الخطاب: "ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا"- سورة النساء، آية ١٠١، فقد أمن الناس! فقال: عجبت مما عجبت منه. فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته. ١٤٤١ كتاب صلاة المسافرين، باب ١، مسلم.

(٢)٢٣٢٥ كتاب الجهاد والسير، باب ١٣٥، فتح الباري -البخاري- أ. عن أبي هريرة.

النظرية السادسة- نظرية الاستدلال

الاستدلال يعني طلب الدليل. فالحروف الثلاثة (ا، س، ت) تُستخدم في لغة العرب للطلب؛ فنقول: "استدان" أي إنه طلب الدَّين، و"استفهم" أي طلب الفهم،.. ومن ثم فـ"الاستدلال" هو السعي لطلب وتحصيل الدلالة.وموضوع الاستدلال هو ما يعرف بالأدلة المختلف فيها.

ونتساءل: لماذا احتاج الفقيه إلى أن يذهب إلى أدلة أخرى غير الأصلية أو أدلة مختلف عليها؟

لقد عرفنا أن الكتاب والسُّنَّة هما المصدران الأساسيان للتشريع، وأن الإجماع وظيفته أن يحوِّل الظني إلى قطعي، ويرفع النزاع، ويجمع الأمة على قدر مشترك، فلا تنفلت الأمور إلى احتمالات الدليل الظني، وعرفنا أن الإلحاق يعالج تلك الفجوة بين الأحكام المنحصرة في عدد محدود من النصوص، وبين الحوادث غير المحصورة التي نريد أن نتبين لله عز وجل حكمًا فيها. فلماذا نحتاج إلى غير هذه الأربع؟ أوَ ليست هي تكفي؟

المفترض أن الأدلة الأصلية تكفي! ومن ثم، فهناك بعض من اكتفى بها لدرجة أنه لم يذكر شيئًا من الأدلة المختلف فيها، والبعض يرى أن الأدلة غير الأصلية مسألة تحصيل حاصل، أو هي فقط تُطَمْئِن قلب المجتهد، ورأى البعض أنها أدلة غير معتبرة، وبعض الأئمة يتخير منها البعض، وغيرهم يتخير بعضًا آخر. فالقضية هنا أنها أدلة مختلف فيها بين الناس، وكلمة "مختلف فيها"؛ تعني أن هناك من يأخذ بها كلها، ومن يأخذ ببعض منها، وهناك من يتركها مطلقًا؛ فكل ذلك كائن.

هذه الأدلة عددها نحو ثلاثين دليلاً، والمشتهر منها من ثمانية أو تسعة أدلة حتى إذا ما أضفناها إلى الأربعة المعروفة تصل إلى اثني عشر أو ثلاثة عشر دليلًا. وعند بعض الأصوليين -كالشيخ جمال الدين القاسمي- تصل إلى نحو أربعين دليلًا، منها ما يأتي في صورة قاعدة فقهية كلية مثل : "ارتكاب أخف الضررين واجب"، فبعضهم يعدها قاعدة فقهية، وبعضهم يعدها دليلًا؛ والتحقيق أن صورتها تمثل قاعدة فقهية أكثر منها صورة دليل، على رغم أن الدليل تنظمه قاعدة فقهية.

ولاعتبارات العرض الموجز والاستفادة المنهجية والمعرفية قبل الاستفادة المضمونية، نتعرض لبعض هذه الأدلة، لنرى كيف ولماذا احتاج إليها المجتهد؟ وهل هذه الحاجة حقيقية؟ وهل هي

مرتبطة بالزمان والمكان، ومن ثم، يمكن لنا اليوم أن نولد أدلة أخرى نحتاج إليها في عصرنا، كما ولد هذه الأدلة أئمة لم يظهروا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، ولا في القرن الأول؟

١- عمل أهل المدينة

نبدأ بالنظر إلى ما عُرِف بـ"عمل أهل المدينة"، وما أثاره من خلافات منهجية تتعلق بجوهر نظرية الحجية والدلالة والاستدلال؟ الإمام مالك اعتبر "عمل أهل المدينة" حُجة، وغيره من الأئمة (كالشافعي الذي تتلمذ على يد مالك) لم يعتبره حجة؛ فما الذي دفع الإمام مالك لهذا؟ وما حُجة من خالفه؟ علينا أن نحاول الاقتراب من عقل الإمام مالك، وكذلك من العقل المقابل له لتبين الموقف، فمجموع هذه العقليات هو الذي أنتج ما نسميه بالتراث الإسلامي الذي نعنى به. ولنضرب مثالاً لذلك الخلاف يوضح الحال.

بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب الجمعة، إذ دخل المسجد رجلٌ من غطفان يدعى سُليكًا، وجلس يستمع الخُطبة دون أن يصلي شيئًا، فقال له صلى الله عليه وسلم: (يا سُليك، قم فاركع ركعتين وتجوز فيهما)[1] فقام فصلَّى. وهذا الحديث رواه ثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووصل بطريقة صحيحة إلى الإمام مالك، لكنه لم يجد أحدًا من أهل المدينة أتى متأخرًا وصلَّى ركعتين، وإنما كلهم يدخلون فيجلسون بغير صلاة، فحدثَ عند الإمام استفهام؛ لأن الرواية تخبره بنبأ قولي يسير في اتجاه ما (الندب لصلاة الركعتين)، وجماعة (هم أهل المدينة) تخبره بنبأ عملي مضاد. وهذا النبأ العملي صادر عن علماء أبناء الصحابة الذين أخذوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حركته وسكنته صلى الله عليه وسلم، فكيف يجتمعون على هذا؟

ومالك يسمع من ثقات أن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: (من اغتسل يوم الجمعة غُسل الجنابة ثم راح في الساعة الأولى فكأنما قرب بدنة، ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة، ومن راح في الساعة الثالثة فكأنما قرب كبشاً أقرن ومن راح في الساعة الرابعة فكأنما قرب دجاجة ومن

---

(١) عن جابر ابن عبد الله أنه قال: جاء سليك الغطفاني يوم الجمعة، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب، فجلس. فقال له: "يا سليك! قم فاركع ركعتين. وتجوز فيهما". ثم قال: "إذا جاء أحدكم، يوم الجمعة، والإمام يخطب، فليركع ركعتين وليتجوز فيهما"، ١٨٨٢ كتاب الجمعة، باب ١٤، مسلم.

راح في الساعة الخامسة فكأنما قرب بيضة فإذا خرج الإمام حضرت الملائكة يستمعون الذكر)[٢]- وهو صحيح، فهذا حثٌّ على الذهاب إلى المسجد مبكرا. لكن الإمام مالكًا لم يرَ أحدًا من أهل المدينة يبكِّر إلى المسجد يوم الجمعة، كأن الصحابة في المدينة لم يسمعوا هذا الحديث ولا أولادهم. إنهم علماء فقهاء أتقياء، لكن عملهم مخالف لحديث صحيح. فكيف يمكن الجمع بين الأمرين؟؟

وجد مالك نفسه غير مطمئن لهذه الروايات؛ لأنه لا يستطيع أن يتصور أن الحديث صحيح وأهل المدينة لا يعملون به، وأمام هذا التعارض، قدَّم مالك العملي على القولي، فقدَّم عمل المجموع على كلام فرد بعينه، وهذه الحجة استخدمها المالكية في قضية الثبوت والترجيح، وخرجوا بترجيح رأي على آخر، وترجيح رفض الحديث على قبوله. لم يجعل مال من "عمل أهل المدينة" دليلًا ينشئ به حكمًا شرعيًا جديدًا، بل جعله من آليات القبول والرفض (أي من آليات الترجيح بين الأدلة الأصلية ومدلولاتها)؛ التي يستطيع بها أن يقبل حديثًا دون آخر. وجرت تسمية هذا بالدليل.

من ناحيته تساءل الشافعي: هل أهل المدينة معصومون؟ هل هم كالصحابة؟ فيأخذ الشافعي بصريح النص، ومالك يعمل بعمل الجماعة؛ لأنه يراها ناقلة لحديث عملي متواتر، وكأن هناك حديثين لآحاد ومتواتر، والترجيح للمتواتر، واضطر مالك إلى تأويل الحديث، بأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقصد سليكًا بالأخص؛ لأنه كان صعلوكًا ضعيفًا فقيرًا؛ حتى يعلم الناس أنه حضر فيعطونه الصدقة، بدون إحراج. لماذا فعل مالك هذا؟ لأن الدليل تعارض مع الدليل، فتعارض الحديث وهو حجة لا خلاف عليها مع عمل أهل المدينة وهو حجة في القبول والرفض والترجيح، لا في إنشاء حكم.

ما يهمنا في هذا الجدل هو كيف نشأ هذا الدليل؟ نشأ من الفكر والتفكير. فحديث صحيح يقابله عمل جماعة! يبدأ التفكير بمحاولة الترجيح؛ لينتهي بآراء واختلافات علمية لا تفسد الجو العلمي.

٢- عمل الصحابة

ينظر المجتهد في الكتاب والسُّنة لاستخراج حكم مسألة معينة فلا يسعفه تدبره بعد النظر الطويل أن يجد في كتاب الله عز وجلأو سُنة رسوله صلى الله عليه وسلم، حكمًا ولا أصلاً يبني عليه

---

(١) ٧٥٥ كتاب الجمعة، باب ٤، فتح الباري -البخاري- أ.

الحكم، ولا ما يصلح أن يكون نقيضًا عليه، لكنه وجد قولًا للصحابي صحيحًا عنه، ثم إنه أيضًا لم يُرو قولٌ يخالفه عن سائر الصحابة رضي الله عنهما، فهل يعد هذا القول حُجة في ذاته؟

فحين أراد أحدهم إغاظة آخر فقال له: إني كنت مع أمك طول الليل بالمنام، وذهب الرجل إلى عليٍّ بن أبي طالب رضي الله عنه يشكو هذا الأول، قائلاً: "يا أمير المؤمنين، أقم عليه الحد"؛ يقصد حد القذف (ثمانين جلدة)، قال عليّ رضي الله عنه :"ليقف في الشمس ولتضرب ظله، فما هو إلا منام"، كأن هذا نوع فضيحة فقط، وحجم "التعزير" يجب أن يتناسب مع قدر الجريمة؛ حيث لم يرد في الكتاب والسُّنَّة جواز تنفيذه ولا حرمته. فيأتي أصولي –بعد هذا– ليجعل قول الصحابي (عليّ رضي الله عنه) حُجة، ويجوِّز القياس عليه، ليكون كل ما من شأنه تحويل الحسي إلى وهم، جزاؤه هو ما يكون في صورة الوهم؛ قياسًا على استنباط الإمام عليّ في هذه القضية.

لماذا اعتبر هذا المجتهد كلام سيدنا عليّ رضي الله عنه حُجة؟ لأنه بحث في الكتاب والسُّنَّة فلم يجد له أصلًا ولا نصًا وهو "الخلو الظاهري": أي خلو المصادر الأساسية من جواب المسألة، فهذا هو الذي دفع المجتهد لإنشاء هذا الدليل والأخذ بقول الصحابي.

٣- شرع من قبلنا

شرع من قبلنا هل هو شرع لنا؟ هذا دليل أنشأه مجتهدون، واختُلف فيه، فبعضهم يقول إنه شرع لنا مطلقًا، وبعضهم يقول إنه ليس شرعًا لنا مطلقًا، وبعضهم يقول: شرعٌ لنا إن لم يوجد عندنا ما يلغيه، وبعضهم يقول: شرع لنا إن لم يخالف أصلًا من أصول شرعنا. لماذا نعتبر هذا الدليل؟ لأنه متعلق بحُجية القرآن؛ فالقرآن كله حجة، ويستنبط منه الأحكام؛ فالآيات التي تزيد عن ستة آلاف آية كلها حجة، وهذا ما عليه كثير من الأصوليين والمجتهدين.

الإمام الغزالي عدَّد ما بين (٢٠٠) إلى (٣٠٠) آيةً وسماها آيات الأحكام. لكن الذي ذهب إلى أن القرآن كله محلُ لاستنباط الأحكام اصطدم بآيات القصص، وما بها من التشريع، وهل نأخذ بأثر ما حكاه الله عز وجل عن الأنبياء السابقين الذين نحن مأمورن إجمالًا باتباع هداهم: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ ﴾ [الأنعام:٩٠]؟ كأن نستدل بقصة سيدنا موسى عز وجل مع صاحب مدين بأمور تتعلق بالإيجار؟ وهل نستدل من قول مريم: ﴿إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمًا ﴾ [مريم:٢٦]، على جواز نذر الصمت والامتناع عن الكلام؟ وهل نستدل بالأمر الموجَّه إلى مريم –

عليها السلام: ﴿ وَٱسۡجُدِي وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾ ﴾ [آل عمران:٤٣]، بوجوب إفراد الله عز وجل بعبادة الركوع والسجود؟ وهل يمكن أن نستدل بها على جواز السجود والركوع خارج الصلاة؟ أم أنها بالنسبة للمجتهد لا تتعدى مجرد تلاوة في القرآن؟

أهل السُّنَّة (أي أهل الحديث) يقولون: لا سجود خارج الصلاة إلا ما جاءت به الرواية في ديننا، وإن ركعت ففي الصلاة فقط، ولم يقبلوا أن شرع من قبلنا شرع لنا في هذا المجال.. لكن مجتهدين آخرين قالوا: هناك سجود شكر، وهناك سجود تلاوة خارج الصلاة، ومن ثم يجوز كذلك الركوع خارج الصلاة.

أما مسألة الصوم عن الكلام فقد قال المجتهد: هذا شيء مخالف لما عندنا فلا يُؤخذ به؛ لأنه ورد في السُّنة أنه بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب إذا هو برجل قائم فسأل عنه فقالوا: أبو إسرائيل نذر أن يقوم ولا يقعد ولا يستظل ولا يتكلم ويصوم فقال النبي صلى الله عليه وسلم: مره فليتكلم وليستظل وليقعد وليتم صومه[1]. وكأن الرسول صلى الله عليه وسلم اختار ما يتناسب مع الشريعة، ونهى ما أخذه إسرائيل من الشرائع السابقة.

إذًا هناك مَن رفض الأخذ بهذا الدليل رفضًا مطلقًا، وهناك من قال إن ما جاء في شرعنا ما يخالفه فيمكن تأويله بأنه حكاية في القرآن عن شرائع الأمم السابقة للعبرة أو لإقامة الحجة عليهم أو ما إلى ذلك على نحو قوله عز وجل: ﴿ ۞ كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسۡرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ مِن قَبۡلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوۡرَىٰةُۗ قُلۡ فَأۡتُواْ بِٱلتَّوۡرَىٰةِ فَٱتۡلُوهَآ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿٩٣﴾ فَمَنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٩٤﴾ ﴾ [آل عمران:٩٣-٩٤]، ومثل قوله عز وجل: ﴿ فَبِظُلۡمٖ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتۡ لَهُمۡ وَبِصَدِّهِمۡ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرٗا ﴿١٦٠﴾ وَأَخۡذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدۡ نُهُواْ عَنۡهُ وَأَكۡلِهِمۡ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ مِنۡهُمۡ عَذَابًا أَلِيمٗا ﴿١٦١﴾ ﴾ [النساء:١٦٠-١٦١]، وإذا ما اعتبرنا أن القرآن كله مصدرًا للأحكام، فلا بد أن نحدد موقفنا من هذه الآيات وكيفية التعامل معها والاستفادة العلمية منها. وهذا هو الدافع الأول لإنشاء هذا الدليل واعتباره

(١) ٥٥٠٠ كتاب الإيمان والنذور، باب ٣١، فتح الباري –البخاري– ب.

محل نظر وبحث بين الناس، بالإضافة إلى ما ذكرناه من الخلو الظاهري؛ أي خلو النصوص الظاهرة من الحكم؛ فهذا يدفعنا للاستعانة بشيء آخر.

٤- المصلحة المرسلة

هناك ما يسمي بدليل "المصلحة المرسلة"؛ والمصلحة كالمنفعة وزنًا ومعنًى، والمنفعة هي جلب اللذات ووسائلها، ودفع الآلام ووسائلها. ولكن لا توجد غالبًا منفعة خالصة؛ فليس هناك منفعة لا يشوبها شيء من الألم؛ فالأكل لذة ولكنه يضر عند الإكثار منه، وعندما نأكل نحتاج للبحث عن الوقود وإشعاله، ونتحمل لهب النار، وكل هذه آلام تشوب الملذات والمنافع. كما أن المصالح تتعارض نسبيًا؛ فأحيانًا مصائب قوم عند قوم فوائد، وفوائد قوم عند قوم مصائب. وهناك مصلحة خاصة ومصلحة عامة، وهناك مصلحة عاجلة ومصلحة آجلة، وهناك مصلحة محققة ومصلحة موهومة، وهناك مصلحة دنيوية ومصلحة أخروية..، وغير ذلك من أصناف المصالح. فالمصالح نسبية ومتنوعة، وهنا يحتمل بقوة وقوع التعارض.

ولذلك أجمع المسلمون -وهي من عقيدتهم- أن الذي يحدد المصلحة هو الله عز وجل. وهذا جعل العلماء يقرون بما أقره الله عز وجل ومنحه الاعتبار من المصالح وسموها "المصالح المعتبرة"، ويرفضون اعتبار المصالح التي أنكرها الله عز وجل ويلغونها من منظومة المصالح ويسمونها "المصالح الملغاة"، ولكن هناك مصالح بقيت مسكوتًا عنها، وكذلك بالنسبة للمضار.

فلا شكَّ أن السارق ينتفع منفعة ما من سرقته، فهذه مصلحة ولكن الشرع ألغاها، واعتبر العدوان على المال إثمًا كما قال عز وجل: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾ ﴾ [البقرة:١٨٨]. وقال جل شأنه- ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [المائدة:٣٨]. كذلك الزنى وشُرب الخمر ولعب الميسر وما إلى ذلك من المحرمات التي قد يجد بعض الناس فيها وجه منفعة. لكن الله عز وجل لم يعتبر هذه المنافع، بل اعتبرها شديدة الضرر، كما في قوله عز وجل: ﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء:٣٢]، وقال عز وجل: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن

نَّفْعِهِمَا ﴾ [البقرة:٢١٩]، حتى قال عز وجل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾ ﴾ [المائدة:٩٠-٩١].

ولا شك أن الذي يدفع الأجر لمن عمل عنده أو معه ينقص من ماله، ولكنها مضرة ألغاها الشرع واعتبر مصلحة الأجر كحق لمستحقه، ولا شك أن الإيجار فيه شيء من الضرر – ولكنه أبيح في الشرع، وهكذا منافع ومضار كثيرة اعتبرها الشرع أو ألغاها.

لقد أصبحت "المصلحة" هي الأساس في فكر غير المسلمين الذين يربطونها بالنظام السياسي الخاص بكل قوم منهم؛ فالدكتاتور في النظام الدكتاتوري، أو في الحزب الواحد في النظام الشيوعي، أو مجلس نواب الأمة في النظام الديمقراطي، هو الذي يحدد المصلحة المعتبرة والمصلحة الملغاة.

وعندنا -نحن المسلمين- يتصل النظام السياسي بالعقيدة؛ فالشريعة تقول لنا إن ثمَّ مصالح شرعية (معتبرة)، وأخرى غير شرعية (ملغاة)، وهذه المنظومة خارج اختيارات الإنسان، تشبه في الأنظمة القانونية "النظام العام والآداب"، التي لا يجوز لأحد أن يخرج عنها، وهذا هو حقيقة دعوة المسلمين لتطبيق الشريعة. فتطبيق الشريعة عند المسلمين معناه اعتبار مساحة المصالح المعتبرة والمصالح الملغاة نظامًا عامًا للدولة، ونظامًا لا يسوغ أن يخرج عنه أحد.

هذا فيما تحدث عنه الشرع، ولكن ما سكت عنه فإن المجتهد وجد فيه دليلًا، وقال: لا كلام لنا فيما حدده الشرع، لكن ما سكت عنه لابد أن نضبطه بضابط، ليكون هو -بدوره- ضابطًا لأفعالنا. هكذا فكَّر الأصولي في المصلحة المرسلة، فاشترط أنها لابد أن تكون قد اعتُبِرت بجملتها في الشرع وإن لم يكن بتفصيلها.

وكأن الشرع ذكر شيئًا أو ضابطًا لها بعمومها وليس بجزئياتها. فيقول رسول الله صلى الله عليه وسلم :(لا ضرر ولا ضرار)[1]، وقوله صلى الله عليه وسلم: (خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي)[2]، وهذه هي المصلحة المرسلة، فكل ما يؤدي إلى التقدم والنفع، ويُخرِج الناس من المنهيات

---

(١) ٨٠٣ البيوع في التجارات والسلم، باب ٢٨، شرح موطأ مالك.

(٢) سنن ابن ماجه، الجزء ٦، كتاب النكاح، باب حسن معاشرة النساء.

(والخبائث) ويقربهم من المأمورات (والطيبات) ولم يرد فيه نص يأمر أو يزجر (كخلو ظاهري) هو من المصلحة المرسلة. فتمهيد الطرق، وتنظيم حركة الطيران وحركة المرور، ووضع الجداول الدراسية؛ وآلاف الأعمال مما تقوم به جماعة البشر كلها من المصلحة المرسلة، ولم يرد بخصوص كل واحدة من هذه الأعمال حكم مستقل بذاته؛ وهو ما دفع المجتهد لكي ينشئ هذا الدليل.

٥- العُرف

يقولون: "العرف دليل". فما الذي ألجأهم إلى هذا؟

إن بعض المسائل قد تتغير جزيئاتها وصورها وإن لم تتغير في كلياتها؛ فيتطلب الأمر أن نراعي الحال المتغير ولكن في ضوء النص ومحاولة إحسان تطبيقه. فمثلًا في الريف لو جاءت بقرة لأحد من الناس فأكلت زرع جاره وأفسدت حقله، فقد قالوا: إن صاحب البهيمة كان ينبغي عليه أن يراعيها، فعليه الضمان، أي أن يدفع ثمن ما أتلفته بقرته. لكن الرجل قد يستدل بالعُرف على إلغاء هذا الحكم فيقول للقاضي: نحن - في هذا البلد- نحفظ البهائم بالليل، وفي النهار يحفظ الزرعَ صاحبُه، وهذا اتفاق عام. إذًا فالرجل غير مقصِّر، فهذا عُرف سائر وسائد عندهم.

أنا أفتي بكتاب وسُنة وبإجماع وقياس، لكي أعطي كل ذي حق حقه، ولكن بعد تحديد المسئولية التي توصلت إليها عن طريق العُرف، اضطررت أن أقول إن العرف دليل من الأدلة الشرعية. فالذي دفعني إلى إنشاء العُرف أنه آلية مسَّت الحاجة إليها لإتمام تحقيق الشرع على الوجه الصحيح والتام. ومن ثم، فالعرف ليس منشئًا لشرع بذاته، ولكنه عامل مساعد في أن أتوصل به إلى ما أراده الله عز وجل.

٦- سد الذرائع

تقول السيدة عائشة (رضي الله عنها): "لو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى ما أحدث النساء لمنعهن المسجد"[١]. هل معنى ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم الذي لا ينطق عن هوًى

---

(١) عن يحي بن سعيد عن عمرة بنت عبد الرحمن، أنها سمعت عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم تقول: لو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى ما أحدث النساء لمنعهن المسجد. كما منعت نساء بني إسرائيل. قال: فقلت لعمرة: أنساء بني إسرائيل منعن المسجد؟ قالت: نعم. الشرح: (أحدث النساء) يعني من الزينة والطيب وحسن الثياب. ٨٧٩ كتاب الصلاة، باب ٣٠، مسلم.

لا يعلم مآلات التشريع؟ بالطبع لا، ولكن لابد أن أم المؤمنين رأت شرًا أو **ذريعة إلى شر** مما دفعها لهذا القول، وأنه لابد أن يُسد باب هذا الشر. وعلى هذا الأساس أفتى العلماء -عبر التاريخ الإسلامي- بحظر الكثير من الأعمال **سدًا للذريعة**؛ ليس لأنها حرام في ذاتها ولكن لأنها باب إلى حرام متحقق. لكن لا بد أن تدرس مسائل سد الذريعة بدقة، ونعود بها إلى عصرها، وأن نعلم أنه في مقابل سد ذرائع المحظور وذرائع الإحداث في الدين، هناك الدعوة لفتح الباب لذرائع الحفاظ على الدين وتيسير دنيا الناس، من باب أن الوسائل تأخذ أحكام مقاصدها، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

٧- الرؤيا المنامية

من الطريف أن بعضهم قد اعتبر الرؤيا المنامية -عندما يتواطأ عليها مجموعة من البشر بشروط معينة- حجة شرعية.

وهذا أمر خطير، وكان له أكبر الأثر في قضية الحرم والاعتداء عليه عام ١٣٩٩هـ، (١٩٧٩م)؛ حين تسلط الشيطان على بعض الشباب فذهب عدد منهم -زعموا أنهم لا يعرف بعضهم البعض- يقول كل واحد منهم أنه رأى في المنام أن هذا الـ(جهيمان العتيبي) هو المهدي المنتظر، وتواترت رؤاهم المنامية -كما زعموا- وتواطأت على ذلك في معظم الأحيان، وكانت متشابهة. بل الأدهى والأمرُّ أن زوجته وأباها وعمها وأمها قد شهدوا وحلفوا أن هذه الزوجة حين كان عمرها عشر سنين رأت في منامها أنها ستتزوج المهدي. وفي النهاية ظهر أنه ليس المهدي، إنما مجرم اعتدى على الحرم وفعل فيه ما لم تفعله القرامطة حين سرقوا الحجر الأسود. وهذا -إن وقع- فهو الحُلم.

والحُلم من الشيطان، الذي يجري من ابن آدم مجرى الدم، ومازلنا إلى اليوم في بلاء من هذا المدخل. خاصة عند جهلة الصوفية والباطنية، عندما يدعي أحدهم أنه يرى الرسول صلى الله عليه وسلم وأنه صلى الله عليه وسلم يأمره بأشياء وينهاه عن أشياء؛ وكأنه شرع منزل؛ فهذا أمر لابد من مواجهته لما يترتب عليه من مصائب؛ بسبب اعتبار الرؤيا المنامية حجة شرعية.

٨- الاستحسان

الاستحسان عند بعض الأصوليين دليل. لكن الشافعي رفضه بشدة، فعنده أنك إن استحسنت شيئًا من عند نفسك، فأنت إذًا حددت المصلحة، ومن ثم فقد نصبت نفسك مشرِّعًا، افتريت على

الله عز وجل. وفقهاء الحنفية قالوا بالاستحسان، وقالوا لا نقصد به هذا المعنى، لكن الذي نقصده بالاستحسان أن القياس منه ما هو ظاهر، ومنه ما هو خفي، ومنه ما هو قوي، ومنه ما هو ضعيف، وقد لاحظنا -والكلام للحنفية- أن الفقيه قد يأتي ليختار بين أصلين، فيتحيَّر بأيهما يُلحق الفرعَ المستجدَّ؟ قالوا: نتبع القوي ونترك الضعيف؛ **فالاستحسان هو الذهاب إلى قياس قوي خفي، وترك قياس ضعيف جلي،** فهو عبارة عن ترجيح لقياس على آخر.

ومن ثم، فسَفَرُ المرأة جائز لها مادامت في صحبة آمنة؛ وذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (يوشك أن تخرج الظعينة من الحيرة تؤم البيت لا زوج معها)[1]. فهي -هنا- تسافر وحدها؛ لأنها آمنة مؤَمَّنة، فإن اختلفت الحال وسافرت إلى مواضع الحروب أو إلى بلد أعداء، فلا بدلها من مَحرم يتحمل عنها المشاق، ويؤمِّنها. وهنا قد يستحسن المجتهد القياس على "الأمان" وهو مضمّن في إشارة من الحديث المذكور، ويفضله على الأخذ بالقياس على محرمية الصحبة التي صرحت بها الأحاديث الأخرى.

***

(١) ١٤٦٥ أبواب المُحصَر، باب ٣٦، فتح الباري -البخاري- أ.

النظرية السابعة- نظرية الإفتاء

هذه هي النقطة الأخيرة التي سنُعالج فيها نظرية الإفتاء، وهي التي تشتمل على معرفة مقاصد الشرع، ومعرفة كيفية الترجيح بين المتعارضات التي تواجه المجتهد، وبيان كيف يمكن إيقاع حكم الله عز وجل على الواقع، وهو المسمَّى بـ"الاجتهاد" أو "الإفتاء". وقد سمينا كل هذا بنظرية "الإفتاء"؛ لأنها كلها عناصر ضرورية للقائم على عملية الإفتاء. فالمفتي في حاجة لمعرفة كيفية استجلاء مقاصد الشرع، كما أنه في مسيس الحاجة لمعرفة كيفية حسم التعارض بين الأدلة التي تبدو ظاهريًا متعارضة، ويحتاج أيضًا لمعرفة كيفية الاجتهاد، ويحتاج أيضًا إلى كيف يدرك كافة أبعاد الواقع.

ففي رحلة الاجتهاد الذي من خلاله يصل الأصولي أو المفتي إلى الفتوى التي تشتمل على حكم الله عز وجل في الواقعة، يمر المفتي بعدة مراحل مرتبطة ومتداخلة، تشتمل كل واحدة منها على تفعيل وتشغيل نظرية معينة من نظريات الأصول في إطار علاقتها بالنظريات الأخرى. فهو -بدايةً- يُبيِّن لنفسه الحجة في نظرية الحجية، ويجلي ما به الثبوت، ثم ما به الفهم (الدلالة)، وما علاقة القطع والظن بهذه المسألة التي بين يديه، وتحديد دور الإجماع في أن يرفع كثيرًا من احتمالات الدليل اللفظي، ثم يستعين بنظرية الاستدلال والإلحاق كمكمّلاتٍ لعملية الفهم والتطبيق إذا كانت المسألة فرعًا لم يُذكر فيه نص.

وحين ينتهي المجتهد (الباحث) في دراسة المسألة من تلك المراحل، فلابد عليه أن يعرف كيف يفك التعارض الذي سيظهر أمامه في الأدلة، وفي الأقيسة؟ وكيف يفك التعارض بين المقاصد إن وقع؟ وأخيرًا سيجد نفسه مطالبًا بدراسة واقعة مشخَّصة أمامه، ومطالبًا أيضًا ببيان حكم الله عز وجل فيها.

التعارض الظاهري بين الأدلة

وقف الأصولي أمام الكثير من التعارضات، فوجد تعارضًا قد وقع في نظرية الثبوت، ووجد تعارضًا قد وقع في نظرية الدلالة، ووجد تعارضًا قد حدث في نظرية الإلحاق والقياس، فوضع برنامجًا يوضح فيه ما يرجِّحه وما يقبله على ما نتركه.

فقد يكون لديه أدلة قطعية ولديه أيضًا أدلة ظنية، والقطع والظن يشمل قضايا الثبوت، كما يشمل قضايا الدلالة. عندما فكر الأصولي وجد أنه لا يمكن أن يقوم تعارض بين قطعيين عقلًا وواقعًا، فلم يقف مطلقًا متحيرًا بين دليلين قطعيين: لا في المسائل الواقعية ولا في التأمل الذهني العقلي. كما أنه لم يتحير في التعارض بين القطعي والظني عندما يكون الأمر متحدًا من حيث الدلالة والثبوت؛ أي قطعي الدلالة قطعي الثبوت أو ظني الدلالة وظني الثبوت. فبدون شك أنه سيختار قطعي الدلالة وقطعي الثبوت. ولكن الحاصل أن التعارض قام بين الظني والظني، أو بين القطعي من جهة (دلالة أو ثبوت)، والظني من جهة أخرى (ثبوت أو دلالة): أي التعارض بين دليلين: أحدهما قطعي الدلالة ظني الثبوت: والآخر ظني الدلالة قطعي الثبوت. فإنه هنا بدخول الظن في المسألة ثبوتًا أو دلالةً، فإنه ينبغي النظر والتدبر في هذين الدليلين. هنا وجد الأصولي نفسه مطالبًا بحل هذه القضايا التي يتعارض فيها دليلان بشكل متقاطع.

معايير لفك التعارض الظاهري

- أول ما خطر في بال الأصولي هو "الجمع بين الدليلين"؛ الأمر الذي يعني أنه حَمل أحدهما على جهة وحمل الآخر على جهة أخرى، والتي قد تكون: الزمان، أو المكان، أو الأشخاص، أو النسبة بين شيئين... أو غير ذلك من الأمور. بمعنى أنه سيعطي لحديث أو آية ما دائرة تطبيق معينة، سواء كانت زمانية أو مكانية أو من حيث الأشخاص، ويعطي الآية الأخرى أو الحديث الآخر دائرة تطبيق أخرى زمانية أو مكانية أو لأشخاص آخرين. فهو يفكر في أن يفكك الجهة التي أحدثت التعارض كما بدا؛ ومن ثم ينتفي التعارض إعمالًا للدليلين وعملًا بهما.

فمثلًا، لو أن الباحث وجد حديثين: في الأول يمدح الرسول رسول الله صلى الله عليه وسلم أولئك الذين يَشهدون قبل أن يُستشهدوا، وفي حديث آخر يذم أولئك الذين يشهدون دون أن يُستشهدوا، فيتساءل: هل الأمر ممدوح أم مذموم؟ هل يجب أن أتطوع بالشهادة أمام المحاكم أم أنه من المنهي عنه؟

هنا يريد الأصولي أن يَعمَل بالحديثين أو الدليلين معًا، فيقول لعل أن الذم **محمول على** ذلك الذي يسارع في الشهادة على ما يتعلق بحقوق الله عز وجل؛ وذلك لأنه بذلك فضح أخاه الذي اقترف الجُرم فيما يتعلق بحقوق الله عز وجل، كأن يشهد بأنه لم يصم رمضان، أو أنه رآه وهو يفعل معصية.

فالواجب على من علم بذلك الستر على صاحبه، فهذا حق من حقوق الله عز وجل، والله غفور رحيم، والجماعة المسلمة يجب أن يكون بينها من الود والتراحم ما يستروا به بعضهم بعضًا بأخوة.

ثم يُحمَل المدح -من جهة أخرى- على من لا يريد أن يضيّع على أحد من الناس حقه في ذمة بعضهم البعض، كأن يعرف أن أحدهم اغتصب أرضًا من آخر، وزوَّر أوراقًا، ولديه دليل ذلك. فخشيةً أن يضيع الحق على صاحبه يذهب متطوعًا أمام القاضي ليشهد لصاحب الحق على المغتصب، فتسير المصالح الدنيوية والأخروية وفق مراد الله عز وجل.

أصولي آخر قد يعتبر بطبيعة الشهادة، فيحمل الحديث المادح على هذا الرجل الذي يتروَّى في شهادته لينطق بشهادة الحق، ويحمل الحديث الذامّ على ذلك الرجل الذي يتسرع في شهادته غير متثبت، لا يدفعه إلى هذا التسرع إلا الهوَى، فكأن الأولى تكون لله عز وجل والثانية تكون لأمراض في القلب، وبالتالي يصح العمل بالحديثين معًا.

- وفي قضية الثبوت يرجح الخبر الذي قلت فيه **الوسائط** على الخبر الذي كثرت فيه الوسائط. فالحديث المروي لي عبر ثلاث حلقات أو أشخاص؛ أي بيني وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أشخاص فقط، يكون احتمال التحريف والتصحيف بسيطًا. أما ذلك الحديث الذي يكون بيني وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه عشرة رواة، قد يخطئ أكثر من واحد منهم في شيء أو أكثر بزيادة كلام أو نقصه، أو بفهم غير صحيح.. وهذا كله وارد باحتمالات أكبر مع زيادة حلقات السند. وبالتالي، إذا وقع تعارض بين حديثين، فالأصولي ينظر إلى عدد حلقات أو رجالات الحديث، فيُقدّم من قلّ رجاله على من كثُر رجاله.

- وثم معيار آخر، وهو الراوي:

أ- فيُقدِّم الأصولي مَن كان فقيهًا على من لم يكن فقيهًا. مثلًا يُقدّم الحديث الذي قد يكون رواه الشافعي أو مالك أو أبو حنيفة أو الأوزاعي أو سفيان الثوري أو أمثال هؤلاء على الحديث الذي قد يكون رواه آخرون حملوا الحديث ولكن لم يكونوا فقهاء فيه، وذلك لأن الأولين يكونون أوعى وأدق من غيرهم. وكذلك يُقدّم العالِم بالعربية على غيره؛ حيث يُقدّم الحديث الذي أتى عن طريق رجل من أهل العربية الخلَّص؛ لأنه أقدر على فهم ما تحمَّله من غيره. الذي قد يكون أعجميًا قد يكون فَهِم بعض الكلام ولم يفهم البعض الآخر.

ب- وكذلك يُرجح ويُقدم حديث مَن حسُن اعتقاده على من قُدح في اعتقاده أو لم يحسن، فتُرجح رواية رجل منتسب لأهل السُّنة على رواية رجل من الخوارج حتى لو كان معروفًا بالصدق، خاصة عند التعارض، وخاصة أيضًا إذا كان الحديث المروي يتعلق بعقيدته أو بدعته، فإنه يكون متهمًا تهمة أكثر من لو روى حديثًا لم يتعلق بذلك؛ لأنه لو روى شيئًا يتعلق بعقيدته أو ما أنكره الناس عليه، فإنه بذلك يثير الشبهات؛ قد يكون مفتريًا على الرسول رسول الله صلى الله عليه وسلم أو ربما تهاون في النظر في مشايخه وسنده؛ لأن لديه ميلاً أن يقنع نفسه والآخرين أن النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال مثل هذا الحديث. والواقع المعيش يؤيد وقوع مثل هذه الأمور.

ج- كما يرجح خبر صاحب الواقعة على خبر غيره؛ لأنه هو الأدرى والأعلم بكافة أبعاد الواقعة وقد شهد الرسول وهو يروي الحديث، ويفهم كافة معاني الحديث لإدراكه الواقعة نفسها.

فمثلًا، حديث أبي رافع، وهو من الصحابة، ويقول إن النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج السيدة ميمونة (رضي الله عنها) وهما "حلال"[1] أي ليسا في حالة الإحرام؛ لأن النبي تزوجها بمنطقة اسمها "سرق"تبعد عن مكة، وهما قافلان عائدان إلى المدينة، كان الذي نقل إلى ميمونة رغبة الرسول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الزواج منها هو أبا رافع نفسه، وبالتالي فهو أدرى. ومن ثم عندما يأتي ابن عباس ويقول إنه رسول الله صلى الله عليه وسلم كان حرامًا، أي إنهما كانا محرميْن -ورغم أن ميمونة كانت خالته- إلا أنه (ابن عباس) كان حديث السن لم يتجاوز اثنتي عشرة سنة، ولم يكن حاضرًا هذه الزيجة، وربما اختلط عليه الأمر، هنا نقدم حديث أبي رافع على حديث ابن عباس، ونأخذ من ذلك حديث أبي رافع نهي الرسول رسول الله صلى الله عليه وسلم المحرمين من الزواج؛ حيث يقع الزواج باطلًا إذا تزوج رجل بامرأة وهما محرمان[2].

---

(١) أخرج الترمذي وابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما من طريق مطر الوراق عن ربيعة ابن أبي عبد الرحمن عن سليمان ابن يسار عن أبي رافع أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال، وبنى بها وهو حلال، وكنت أنا الرسول بينهما. ٤١١٣، كتاب النكاح، باب ٣١ (فتح الباري- البخاري- ب).

(٢) عن عثمان ابن عفان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا ينكح المحرم ولا يُنكح ولا يخطب". والمعنى: لا يتزوج المحرم امرأة، ولا يزوجه غيره امرأة، سواء كان بولاية أو بوكالة، ولا يطلب امرأة للتزوج. ٣٢٧٨ كتاب النكاح، باب ٥، مسلم.

د- كما يُرجَّح مَن اشتهرت عدالته على من لم تشهر عدالته. فهناك أناس قال فيهم علماء الأصول: إنه لا يُسأل الناسُ عنهم، ولكن هم الذين يَسألون عن الناس. فمثلًا، هل يمكن أن أذهب إلى أحد الناس وأسأله عن رأيه في مالك أو أحمد بن حنبل أو سفيان الثوري، هؤلاء الذين يحفظون الألف ألف حديث، ممن اشتهرت عدالتهم وتقواهم وضبطهم، فهم الذين يُسألون عن آرائهم في الناس، فيقولون: هذا ثقة، وهذا غير ثقة... وهكذا.

هـ- كما يرجِّحون الخبر المتفق على رفعه إلى النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم على الخبر المختلف حول رفعه للنبي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهناك من الأخبار ما يُرفع إلى الرسول، فيقال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم"، وهناك أخبار تكون رُويت عن صحابي لا نعرف أقالها الصحابي أم الرسول رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويقع الخلاف بين الناس في ذلك! هنا يرجح الخبر الذي اتُّفق على رفعه إلى النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المختلف حوله. ويُرجح الخبر الذي ذكر فيه الرسول رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخبر الذي حكي بالمعنى؛ أي يرجح الخبر الذي فيه: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" عن الخبر الذي روي على نحو: "كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وحدث كذا وكذا.."، فيرجحون القول على الفعل.

و- وكذلك **يرجحون الخبر المتضمن للتشديد على الخبر المتضمن للتخفيف احتياطًا للدين.** وكذلك يرجحون الخبر **المؤرّخ** بتاريخ مضيق أي وارد في آخر حياته عن الخبر **المطلق** عن التاريخ، فيرى أن النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بالناس في مرضه الذي توفي فيه قاعدًا، والناس خلفه قيام، وحديث آخر يقول فيه الرسول رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا صلى الإمام جالسًا فصلّوا جلوسًا وإذا قام فقوموا[1]. نأخذ الحديث الذي فيه القيام، لأنه كان بحسب النص في آخر

---

(١) عن أنس بن مالك: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ركب فرسًا فصرع عنه، فجحش شقه الأيمن، فصلى صلاة من الصلوات وهو قاعد، فصلينا وراءه قعودًا، فلما انصرف قال: (إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا صلى قائما فصلوا قياما، وإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا ولك الحمد، وإذا صلى قائما فصلوا قياما، وإذا صلى جالسا فصلوا جلوسا أجمعون). قال أبو عبد الله: قال الحميدي: قوله: (إذا صلى جالسًا فصلوا جلوسًا). هو في مرضه القديم، ثم صلى بعد ذلك النبي صلى الله عليه وسلم جالسًا، والناس خلفه قيامًا، لم يأمرهم بالقعود، وإنما يؤخذ بالآخر فالآخر، من فعل النبي صلى الله عليه وسلم. ٦١٠، كتاب الأذان، باب ٥١ (فتح الباري- البخاري- أ).

حياة النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ أي إن الأمر مضيق لم ينسخ بدليل آخر؛ لضيق الوقت بين الحديث ووفاة النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وهكذا أمامنا أكثر من عشرين معيارًا للترجيح كلها دائرة في سياق المنطق والمعقول، فالأكثر عددًا، والأكثر تقوًى، والأدق ضبطًا وحفظًا،... كلها تعبر عن "أفعال تفضيل": تفضِّل دليلًا على آخر إذا ما قام تعارض بينهما: أي الترجيح.

وهكذا نرى في كل الترجيحات أنها تنطوي على عملية فكرية: يدرس الأصولي فيها ورود الأحاديث، وكيف تثبت؟ وما هو الراجح فيها؟ فيرجح من جهة الراوية، ثم تأتي بعد ذلك حالات كثيرة يتعدد ويتنوع فيها الراجح بحسب الجهة المعينة التي يدرس فيها. وبالتالي تتعدد القواعد بحسب الحالات والأمثلة، ولكنها في النهاية تولدت عند الأصولي عندما أراد أن يرجح الراجح بتفكره وإعمال ذهنه للوصول إلى طريقة للثبوت، حتى لو توصل إلى نتائج يختلف بها عن أقرانه الذين اتبعوا نفس القواعد، ولكنهم اختلفوا في المداخل.

ومن ثم لا تدعو هذه الاختلافات إلى انزعاج وشكوك؛ لأن الذي وراءها شيء ثابت هو الرغبة في تحري الراجح وترجيحه، ولكن الاختلاف يكون حول الجزئيات والكيفية.

التعارض بين الأقيسة

بعد الحديث عن الخبر وتعارضاته وترجيحاته يتناولون قضية أخرى؛ وهي قضية المرجِّحات الخاصة بالأقيسة؛ حيث وجدوا تعارضًا بين الأقيسة بعضها البعض، فوضعوا عدة قواعد لفك هذه التعارضات:

فهم أولًا يقدمون القياس الذي تكون علته وصفًا مشتملًا على الحكمة كمثال الإسكار، وهذا وصف مشتمل على الحكمة وهي ذهاب العقل، يقدمونه على القياس الذي تكون علته هي الحكمة؛ وذلك لأن العلة ظاهرة منضبطة، والحكمة ربما لا تكون كذلك. وبالتالي فما كان ظاهراً منضبطاً أولى مما ليس كذلك. والعلة متفق على القياس بها، أما الحِكمة فلم يقم على القياس بها اتفاق، *وبالتالي فما هو متفق عليه أولى مما هو ليس متفقًا عليه*.

ثانيًا- يرجَّح لديهم **القياس الذي تكون علته وصفاً مثبتاً على القياس الذي تكون علته وصفًا عدميًا**. كأن يدخل أحدهم المسجد ناذرًا الاعتكاف، بينما آخر دخل المسجد وبدأ الاعتكاف بغير نذر. أمامنا حالتان: الأولى النذر، والثانية الإطلاق (عدم النذر)، وهنا يُطرح الفقيه تساؤله: هل يشترط في كلتا الحالتين الصومُ؟

اتفق الأصوليون على أن الحالة الأولى -وهي الاعتكاف بموجب النذر- تستوجب الصوم، ولكنهم اختلفوا في الثانية؛ وهي الاعتكاف بغير نذر. فقال أبو حنيفة: هو كالذي نذر؛ أي يجب عليه الصوم، وقال الشافعي: لا يُشترط. وأجرى الشافعية قياسًا على الصَّلاة؛ فقالوا إن الصَّلاة **لا تجب** عند الاعتكاف المنذور، وبالتالي لم تجب عند الاعتكاف المطلق، فالعلّة أنها "لا تجب" عند الاعتكاف المنذور، وعلى ذلك قاسوا مسألة الصوم. لو نظرنا إلى العلة في الحالتين لوجدنا أنها تبدأ بـ"لا يجب" أو "عدم الوجوب"، وهذا الوصف -لدى الأصوليون- وصف منفيٌّ غير مثبت، يسمونه وصفًا عدميًا؛ وهم يقدمون القياس الذي علته وصف مثبت على القياس الذي علته وصف عدمي.

ثالثًا- يقدم القياس ذو العلة البسيطة على القياس ذي العلة المركَّبة. ومثال العلة البسيطة علة الإسكار في الخمر، أما مثال العلة المركبة فهو كناقض الوضوء لدى الحنفية؛ وهو الشيء "النجس" "الخارج من الجسم"؛ أي إن العلة في نقض الوضوء -بهذا الشيء- هي كونه "خارجًا من الجسم" مع كونه "نجسًا" أيضًا. ولكن الخارج فقط لا ينقض كالدموع أو العَرَق، وكذلك النجس فقط فلا ينقض كالدم يجري داخل العروق وإن كان نجسًا، إلا أن الدم ينقض الوضوء عند الانفصال؛ لاجتماع الصفتين (العلة المركَّبة) فيه ساعتها.

حفظ المقاصد الشرعية

ويتكلم الأصوليون عن التعارض وقوانين الترجيح بتفاصيل كثيرة، الغرض منها أن يبينوا خبراتهم في الاتصال بالنصوص، وما حدث لديهم من تعارضات، وكيف أمكنهم ترجيح بعضها على بعض من أي جهة كانت. فبينوا المقاصد الشرعية، والتي تعد بدورها قضية من القضايا المهمة في الإفتاء.

فالمقاصد الشرعية خمسة هي حفظ: الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وكل من هذه الخمسة لها مراتب ثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، على أن كل واحدة من هذه تتوافر

فيها المراتب، إما بالأصالة أو بالتكميل، وكل واحدة إما متعلقة بالوجود (الفعل) أو متعلقة بالعدم (عدم الفعل).

ففي جانب *الوجود* يُعَدّ تناول الطعام عند حد سد الرمق من قبيل *الضروريات في النفس*؛ وذلك لأن الإنسان إذا لم يأكل هذا القدر مات (أضاع نفْسه)؛ وبالتالي لو لم يجد هذا القدر من الطعام حلالاً حُلَّ له من الحرام ما يسد به الرمق؛ أي أقل عدد من السعرات الحرارية يحفظ وجود الإنسان. أما بالنسبة لجانب العدم، فإن الحفاظ على النفس يستوجب "عدم" قتلها؛ كضرورة من ضرورات المحافظة على النفس. وبالتالي يتحقق حفظ النفس في حد الضروريات، من جانبيه: جانب الوجود في سد الحاجة الأساسية لبقاء النفس كالطعام، وجانب العدم، في تحريم التعرض لها بالقتل.

المرتبة الثانية التي يتحدث عنها الأصوليون للنفس –كمثال على سائر المقاصد– هي مرتبة الحاجيات. فالنفس الإنسانية –وبعد أن يتحقق لها ضرورية البقاء بسد الرمق ومنع القتل– تحتاج إلى الكساء والمسكن، فإن كانت النفس لا تموت فورًا إذا نام صاحبها في الشارع، إلا أن ذلك لا يعني أنها لا تموت مطلقًا. فالنوم في الشارع يعرضها لمهلكاتٍ كالأمراض والحوادث ونحو ذلك؛ مما يؤدي إلى موتها تدريجيًا، وهذا يقتضي حفظها لرفع المشقة؛ بتوفير الحد الأدنى من السكن والمتاع الأساسي، وبالحيلولة دون هدم المساكن، وحفظ حرمات البيوت والأجساد من التكشف، وما إلى ذلك.

وتأتي المرتبة الثالثة وهي مرتبة التحسينيات. فالنفس الإنسانية –مثلاً– تحتاج إلى ترويحٍ وراحةٍ، ليست ضرورية إلى درجة أن عدم حفظها قد يهدد بقاء النفس، وليس حاجة ماسة لرفع الحرج والمشاق، ولكن توافرها ونفي مضاداتها يجعل النفس أكثر أمانًا ورغدًا، كتوافر السيارة الخاصة التي تريح النفس من عناء التنقل في وسائل المواصلات المزدحمة.

ثم يجد الأصولي نفسه واقعًا أمام تعارضات بين المقاصد المنشود حفظها ويحتاج إلى الترجيح، والترتيب بين هذه المقاصد يفيد في ذلك. فقد تتعارض مصلحة حفظ النفس مع مصلحة حفظ العقل، فيرجح النفس للترتيب، وقد يجد تعارضًا بين حفظ العقل وحفظ الدين فيقدم مصلحة حفظ الدين... وهكذا. **والدين –هنا– بمعنى الطقوس والشعائر أيًا كانت، وليس بمعنى الإسلام؛ لأن الدين بمعنى الإسلام هو هذه الخمسة كلها.** وقد نجد أن بعض الأصوليين قد قدم الدِّين بمعنى

الإسلام في ترتيب المقاصد عليها جميعًا، ولكن في هذا الترتيب يأتي الدين بمعني الطقوس والشعائر والعبادات، وإلا فالإسلام هو كل هذا. ومن هنا ولأننا نرتب هذا الترتيب، فإننا ندعو كل الناس على وجه الأرض أن يكونوا مسلمين؛ لأن الإسلام يحافظ على النفس وعلى العقل وعلى الدين، على الدين وليس الإسلام، ويحافظ على النسل وعلى المال.

وهذه الخمسة هي أسس أي حضارة قامت على الأرض، فلابد لأي إنسان متحضر أن يقبل الإسلام ليعيش في ظله حتى لو لم يدِن بدين المسلمين؛ يقبل الإسلام -بهذا الترتيب وبهذا المصطلح للدين: (أي الشعائر والطقوس)، بغض النظر عن الاصطلاح الشرعي المشهور. الدين يُوجِّه للبشر كافة خطابًا يدعوهم أن يندرجوا تحت مظلته؛ لأنه لا حضارة إلا في الإسلام، فهو يحافظ على النفس وعلى الدين وعلى العرض أو النسل وعلى المال. وليس ثَمَّ عاقل يريد سعادة البشرية يمكن أن يقدح في أي من المقاصد الخمسة السابقة التي هي الإسلام. فإن لم يقبلوه دينًا فلابد أن يقبلوه حضارة، وإن لم يقبلوه شريعةً لأنفسهم فلابد أن يقبلوه قانونًا للأرض. فالمقاصد مدخل دعوة كبير، تُواجه به كافة الخرافات التي يتم ترويجها عن دور وحقوق الأقليات في المجتمع المسلم أو الأديان الأخرى.

باختصارٍ، إن المجتهد عندما ينظر في الأدلة الشرعية للوصول إلى حكم شرعي لواقعة ما، فإنه يجب عليه أن يعرض ما توصل إليه من حُكم، على تلك المقاصد، فإن وجد أن حُكمه سيؤدي إلى إهدار أي من هذه المقاصد لا إلى حفظها، فيجب أن يراجع نفسه ويعيد تدبُّر الأمر ليصل إلى حكم يحافظ على تلك المقاصد ويسير في ظلها.

فمثلًا إذا تأمل فقيه شافعي أصوله فوجد أن الزكاة -في أصوله هذه- لا تخرج إلا على الذهب والفضّة، ثم نظرَ إلى الواقع فوجد التعامل اليوم يتم بأوراق وأن الذهب والفضة قد انتهيا، فهل - وفقًا لقواعده الأصولية- تذهب الزكاة ولا تقوم على الورق؟ إنه بذلك يكرُّ على ركن من أركان الدين وعلى مقصد من مقاصد الشرع المتمثل في حفظ المال للناس بالإبطال، الأمر الذي يتطلب منه أن يراجع حُكمه وألا يفتي به، وينظر إلى الخلل الذي وقع فيه.

ولا بد أنه وقع في خلل؛ لأنه لا يمكن أن نستنبط من الشرع ما يكر على الشرع ذاته بالبطلان؛ حيث يرجع إلى نفسه ويقول إن الله عز وجل عندما أوجب الزكاة لم يعلقها بالذهبية أو بالفضية، إنما علقها بالمالية: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَٱللَّهُ

سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [التوبة:١٠٣] ؛ لأن المقصود منها هو إغناء الفقير وحفظ التكافل الاجتماعي، وهذه صفات لا يقتصر عليها الذهب والفضة ولكنها من خصائص المال، وذلك الذي بين أيدينا أي الورق له من هذه الخصائص وإن لم يكن ذهبًا ولا فضة.

ومن ثم يمكن تقويم الزكاة بالذهب والفضة كمعيار؛ بل إن الشافعي عندما ذكر الذهب والفضة في الأم كمعيار للزكاة لم يذكرها كأداة للتقويم. وبالتالي يمكن تقويم ما لدى الإنسان من أوراق مالية (نقود ورقية وغيرها) بالذهب والفضة، فإذا وصلت إلى ما يكافئ قيمة (٨٥) جرامًا من الذهب، وهو الحد (أو النصاب) الذي يجب أن تُخرج عليه الزكاة، وفقًا لسعر اليوم، وجبت الزكاة. وهكذا يكون الأصولي قد حافظ على اعتماد الذهب والفضة كمقياس للزكاة، وفي نفس الوقت لم يربط الزكاة بهما بحيث إذا انتفى وجودهما تنتفي الزكاة.

إدراك الواقع

الواقع هو ما أدركه الإنسان بحسّه المعتاد، وهو بهذا مشترك بين آدم عليه السلام والرجل المعاصر.

في حين أن نفس الأمر المتعلق بحقائق الأشياء يختلف إدراك الإنسان له عبر الزمان، وحسب كمّ المعلومات التي لديه، ويكتشفه الإنسان عن طريق الآلة (المجهر مثلاً) شيئاً فشيئاً، فالبشر ترى الشمس تسير في السماء في حين أن نفس الأمر أنها ثابتة، والأرض هي التي تدور.

ونفس الأمر أن الماء مكون من غاز يشتعل، وآخر يساعد على الاشتعال، فهو نار الله الموقدة، وأن الأيدروجين مكوّن من نواة والكترون واحد، وأن شحنة الإليكترون سالبة.

وكل يوم وليس بصورة عامة في الزمان والمكان والأشخاص - يدرك الإنسان حقيقة جديدة قد تخالف، أو تزيد عن الواقع.

فإذا كان الأمر كذلك، فإن النصوص الشرعية ينبغي أن تتعلق في خطابها العام للكافة بالواقع بصورة أصلية، ولا تتعلق بنفس الأمر إلا بصورة ثانوية، وأظن أن هذا الفهم يحّل مشكلة «العلم والدين »، التي نشأت من صدام النصوص المحرّفة للوحي في الغرب مع الحقائق المتتالية المدرَكة بالتجربة، والحس، أي : مشكلة « العلم والدين » كما سمي.

بل قد يحلّ هذا المدخل - عند عرضه بتوسع - المشكلة بين الفقهاء والصوفية الذين يتكلمون عن الحقيقة ومخالفتها للشريعة، ومحاولة التوفيق بينهما، وهو أمر جدير بالتأمل، ومزيد البحث.

ومن هنا فإن المفتي لا بد أن يحصل أمورا حتى يكون قادرا على الإفتاء ويمكن إجمال ذلك في **نقاط ثلاث:**

أولا : إدراك النصوص.

ونعني بالنصوص القرآن والسنة باعتبارهما مصدرا للأحكام الشرعية، حيث إن الحجة قامت بهما، كما توافرت وتكاثرت الأدلة على ذلك، ونعني أيضا إدراكه لنصوص الأئمة الأعلام المجتهدين في فهمهم للكتاب والسنة وتفريعهم للأحكام وإلحاقهم بآلية القياس لكثير من الصور حتى تكون تحت مظلة الشرع الشريف، لأن إدراكه لتلك النصوص يجعله ذا بصيرة بما أجمعوا عليه، ويربي عنده شيئا فشيئا ملكة الاجتهاد التي سوف يحتاجها بلا شك في الحكم على بعض الوقائع.

ثانيا : إدراك الواقع.

ويتوجب علينا إن كنا نبغي التجديد فيما نقدمه من خطاب ديني أن نحسن إدراك الواقع المعيش بعوالمه الأربعة المختلفة، إضافة إلى إدراك العلاقات البينية بين كل عالَم وآخر، والتعامل مع هذه العوالم على أنها كلٌّ مترابط، وأنها متغيرة بصفة دائمة، وحينما ندرك هذه الحقيقة نتفهم ضرورة متابعة البحث والتقييم للواقع المعيش وإعادة فهمه بصفة مستمرة، لأن هذا التغير سنة من سنن الله في كونه قال تعالى : ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴿٢٩﴾﴾ [الرحمن:٢٩] أما عالم الأشياء فهو يحتاج إلى المنهج التجريبي، وهذا المنهج اعتمد عليه المسلمون من قبل والغربيون من بعد في بناء حضارتهم، فقد ساعد الإنسان على تسخير مقدرات الخير في الكون، والاستفادة بما بثه الله فيه من ثروات، ويجب أن ينضبط المنهج التجريبي بمفاهيم واضحة هي:

(أ) لم يضع الشرع الشريف للبحث العلمي حدا في أي جهة كان، فقد أطلق الشارع للإنسان العنان ليتفكر ويعقل كل صغيرة وكبيرة في هذا الوجود، قال تعالى بما يفيد العموم: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ﴾ [النمل:٦٩] وقال تعالى بما يفيد الإطلاق: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا

يَعْلَمُونَ ﴾ [الزمر:٩] أطلق تعالى العلم فلم يحدد منه شيئا. فاستوى العلم الشرعي والكوني ما ظنه الإنسان مفيدا وما اعتقده ضارا.

ولقد رفع القرآن الكريم من منزلة العلماء حتى قصر معرفة الله وخشيته الحقة عليهم فقال: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ ﴾ [فاطر:٢٨]، والعلماء جمع عليم، وليس جمع عالِم، مثل حكيم وحكماء، وخبير وخبراء، وفقيه وفقهاء، فهي جمع لصيغة المبالغة وليس اسم الفاعل، قال تعالى: ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴿٧٦﴾ ﴾ [يوسف:٧٦].

(ب) يجب على المسلم عند خروج بحثه من دائرة النظر والعلم المجرد إلى التطبيق العملي أن يتقيد بما جاء في شريعته من أوامر ونواه وأخلاقيات، وألا يضرب المنهج الإلهي بالمنهج التجريبي، حتى لا يفسد حياته، فقد ساق إليه ربه وخالقه شريعة تقوده إلى الصلاح والسعادة، أما إن أتبع المنهج التجريبي بالفكر النفعي والبرجماتي فإنه لن يرعوي أن يدمر الكون والوجود ويودي بحياة البشرية ويغرق نفسه في التعاسة والضنك، حتى يفرض سلطانه وهيمنته على بقية الخلق، ويدور الإنسان حينئذ في دائرة ذاته لا يفكر إلى فيها، فيهتم بتحقيق الجاه والسلطان والمال لنفسه، وإن كان على حساب حياة الآخرين وحرياتهم.

(ج) العقلية الخرافية لا تفرق بين أي من العوالم المختلفة، ولا تقيم الدليل المناسب أو البرهان المستقيم لإثبات القضية محلَّ النظر، ولا تتبع منهجًا واضحًا محددًا في التعامل مع الحقائق، ولا تعتمد مصادر المعرفة السليمة، والعقلية الخرافية إما عقلية عشوائية متخبطة أو تصنع لأنفسها مناهج تدميرية كمناهج الانتحار أو الانبهار أو الاجترار أو الانحسار أو الاغترار، وكلها مناهج مرفوضة، فمنهج الانتحار وهو الذي يسلك صاحبه طريق التكفير ليعبر عن ذاته، ومنهج الانبهار بالآخر وهو ما يجعل صاحبه يهمل مصادر الشرع وإبداع الحضارة التي ينتمي إليها، وينجذب نحو كل ما يجده عند الآخر من غث أو ثمين، ويخرج علينا كل يوم من ينكر حتى معايير اللغة العربية ومقتضياتها، وينكر إجماع الفقهاء وعلماء المسلمين عبر العصور، ويقول بكل ما يؤدي إلى إذابة هوية الإسلام وإقصائها لصالح هوية علمانية أو عولمية تخص الآخر الذي انبهر به.

ومنهج الانحسار الانعزالي وهو الذي يؤدي إلى الفرار من الواقع واللجوء إلى الأحلام والخيال والوهم، وهو الأمر الذي يشبه الفرار يوم الزحف؛ والشرع الشريف يرفض هذا المنهج ويدعو صاحبه للعودة إلى المجتمع ومخالطة الناس والمساهمة في إعمار الكون، قال تعالى: ﴿ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴾ [يوسف:١٨] وقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: "المُؤمنُ الذي يُخالطُ النَّاس ويَصبرُ عَلى أذاهُم خَيرٌ مِن الذي لا يُخالِطُ النَّاسَ ولا يَصبرُ عَلى أذَاهُم".(١)

وأما منهج الاجترار وهو الذي يدعو صاحبه إلى العيش أسيرا لما جاء في التراث من مسائل، ويقف عند حدها دون اجتهاد أو تفكر، فهو يعيش في انفصال شبه تام مع واقعه المعاصر، وعلاجه أن ننظر في المناهج التي تركها لنا العلماء والفقهاء في تراثنا فنسير على درب منهجهم فنتمكن من الاجتهاد لوقتنا والتجديد في مسائلهم لصالح واقعنا المعاصر، والتنسيق بين العوالم المختلفة المؤثرة في التفكير العلمي العقلية العلمية.

وأما منهج الاغترار وهو الذي يسير عليه غير المتخصصين مغترا بما حصله من دراسة ظنا منه أنه بلغ النهاية في التخصص، وأن بمقدوره أن يستعدل على أهل الفن وأصحابه الذين استكملوا أدوات العلم وعناصره الخمسة: الطالب، والأستاذ، والكتاب، والمنهج، والجو العلمي. وهذه العناصر لا تغني عن التمتع بالاستعدادات الفطرية من الذكاء، باعتباره الوسيلة لربط المعلومات بمنهجية وموضوعية، والإرادة والعزيمة القوية التي تدفع الطالب لبذل ما في وسعه بشكل مستمر في سبيل تحصيل المعرفة والعلوم الخاصة بتخصصه.

والتخصص العلمي يكسب صاحبه بجوار المعرفة تحصيل القيم العلمية والقيم الأخلاقية وتربية الملكات والمهارات، فطول الممارسة والمعايشة للفن الذي تخصص فيه تؤهله إلى نقله إلى الواقع الخارجي.

ولقد أشار الإمام الشافعي إلى هذا المنهج العلمي فقال:

أخي لن تنالَ العلمَ إلا بستَّةٍ

---

(١) أخرجه الترمذي برقم (٢٥١٥)، وابن ماجه برقم (٤٠٣٢)، وابن أبي شيبة في المصنف ٨ / ٥٦٥، والبيهقي في السنن ١٠/٨٩، والحديث صحيح.

سأنبيك عن تفصيلها ببيان

ذكاءٌ وحِرصٌ واجتهادٌ وبُلْغَةٌ

وصحبة أستاذ وطول زمان[١]

والبلغة تعني التفرغ لطلب العلم، وأن عنده ما يكفيه من الأرزاق، وهو المعنى الذي قامت به الأوقاف الإسلامية عبر القرون، فكان من أهم جهاتها الصرف على التعليم، وعلى الصحة وعلى الأمن الداخلي.

وهذا النمط من الاغترار هو أخطر الأنماط؛ لأنه قد حصَّل شيئًا من العلم الشرعي، إلا أنه لم تكتمل أدواته حتى يصل إلى مرتبة المجددين.

وأما عالم الأشخاص وقد تحدث فيه الفقهاء عن الشخصية الطبيعية والشخصية الاعتبارية، وينبغي أن تراعي أحكامها مصالح الناس والمقاصد الشرعية؛ ولا يجوز الخلط بين أحكام الشخصية الطبيعية وبين أحكام الشخصية الاعتبارية لما فيه من تغبيش على الواقع المعيش.

وأما عالم الأحداث، وهو الذي يحلل مضمون المسألة والموقف واستعمال هذا التحليل في تكييف الحكم، وأشار إليه الحديث النبوي : "على العاقل أن يكون عالمًا بزمانه، ممسكًا للسانه، مقبلاً على شانه".[٢]

وعالَم الأحداث مركب في الحقيقة من الأشياء والأشخاص والوقائع والعلاقات البينيّة، وهو أكثر العوالِم تداخلاً وتسارعًا؛ حتى نرى أن وكالات الأنباء الستة الكبرى تبث كل يوم ١٢٠ مليون معلومة أغلبها أحداث؛ مما يبين أهمية هذا الجانب.

وأما عالَم الأفكار والنظم فإنه يعد أساسًا لكثير من السلوكيات والتطبيق.

وبعد تحقيق النموذج المعرفي يأتي دور المنهج الذي يضع الطرق المناسبة لتحقيق مقاصد الشرع الشريف؛ من حفظ النفس والعقل والدين وكرامة الإنسان وحفظ الملك على الناس، وهي المقاصد

---

(١) المستطرف في كل فن مستظرف ٥٣/١.

(٢) أخرجه البيهقي في "شعب الإيمان" (٤/ ٢٦٨) رقم (٥٠٤٧)، وهناد في "الزهد" (٢/ ٥٨٠) رقم (١٢٢٦)، ومعمر بن راشد في "جامعه" (١١/ ٢٢)، واللفظ له.

العليا التي أشار إليها الأصوليون، وهي التي تمثل فكرة تقارب فكرة النظام العام في النظم القانونية المعاصرة.

١- المنهج الصحيح يحترم المصادر الإسلامية، ويحدد حجيتها، وطريقة توثيقها، وأدوات فهمها، ومساحة القطعي والظني، والثابت والمتغير فيها، وطريقة الإلحاق بها، وكيفية الترجيح فيما بينها عند التعارض الذي يرد على ذهن المجتهد، والسقف الذي يجب على المجتهد أن يلتزم به، وما شروط ذلك المجتهد.

٢- المنهج يهتم بوضع رؤية كلية ينبثق عنها إجراءات، وهذه الرؤية الكلية هي النموذج المعرفي الذي تكلمنا عنه سابقا، أما الإجراءات فهي منهج البحث العلمي الذي نراه عند الأصوليين، حيث يعرف الرازي ومدرسته أصول الفقه بأنه: معرفة دلائل الفقه إجمالا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد. يعني تكلم عن مصادر البحث الفقهي، ثم تكلم عن كيفية البحث وطرقه، ثم تكلم عن شروط الباحث، وهي الأركان الثلاثة بحالها التي اتخذت فيما بعد منهجا علميا كما قرره "روجرز بيكون" : المصادر والطرق وشروط الباحث.

ثالثا : ملكة الوصل بين النصوص وهي مطلقة وبين الواقع النسبي وهو شديد التعقيد والتركيب شديد التغير والتدهور، وهذا الجسر القائم بين النصوص والواقع وكيفية إيقاع المطلق في النسبي يجعل المفتي ولا بد محتاجا إلى الفهم العميق للغة العربية ومعرفة مواطن إجماع الأمة حتى لا يخالفه، ومعرفة المقاصد الشرعية حتى لا يكر عليها بالبطلان ومعرفة المصالح المرعية، حتى لا يتم إهمالها أو تجاوزها، ومعرفة المآلات المعتبرة حتى لا يتسبب في تضارب الأمور وضياع المعاش والارتياش.

فهذه القضايا الثلاث لا يكون العالم مفتيا إلا بتحصيلها والاهتمام بها واستحضارها حتى تتكون عنده ملكة الإفتاء.

وإدراك الواقع هو القضية الأخيرة في نظرية الإفتاء وتتعلق بعملية الإفتاء نفسها، وتأتي بعد فك التعارضات، وبعد معرفة مقاصد الشريعة. والأصوليون لم يتعرضوا بشكل موسع -فيما وصل إلينا من كتب الأصول- لكيفية إدراك الواقع. ويبدو أن ذلك كان متروكًا للمَلَكَة العملية الشخصية، فلم يرَ الأصولي أن يسجلها في كتب، باعتبار أنه أمرٌ يتعلمه الناس بعضهم من بعض.

إلا أنه يمكن القول إن الذي أهدر عندهم أهمية هذا الأمر أن الواقع الذي عاشه المجتهدون الأوائل كان واقعًا رتيبًا لا يتغير تقريبًا، فالتغيرات تسير سيرًا بطيئًا. وظل هذا الحال قائمًا إلى العام ١٨٣٠م تقريبًا، فمنذ ذلك التاريخ وحتى العام ١٩٣٠م اكتشف الإنسان واخترع ما لم يخترعه في حياته كلها. ويمكن الزعم بأنه منذ ذلك التاريخ (١٩٣٠م) لم يكتشف الإنسان شيئًا جديدًا مؤثرًا، إنما هو يفكك ويركِّب ويستمر في أبحاث بدأت في الفترة المذكورة. وكذلك فإن مناهج النظر وفلسفات الفكر التي حكمت الإنسان في هذه الفترة لم تتغير إلى الآن، وإن كثرت وتراكمت وانفجرت المعلومات إلى آفاق غير محدودة.

والحاصل هو اختلاف صورة الواقع قبل ١٨٣٠م عن هذا الواقع الذي نعيشه. فلم تكن هناك وسائل اتصالات أو مواصلات كما هي الآن لدينا، ولم تكن هناك تكنولوجيا معلومات مثل تلك التي تتوفر حولنا، وهذه الأمور الثلاثة (الاتصالات والمواصلات وتكنولوجيا المعلومات) لا تمكِّننا اليوم من أن نحيا حياة الأمس؛ حيث اختلف البرنامج اليومي لحياة الإنسان. فسرعة الأحداث وكمّ العلاقات والاتصالات التي تجري الآن، كلها أصبحت كثيفة على نحو رهيب. وعلى سبيل المثال تبث وكالات الأنباء يوميًا أكثر من (١٢٠) مليون معلومة لكل أنحاء العالم. العالم أصبح وكأنه قرية واحدة؛ المذاهب التي تنبت في إنجلترا نطلع عليها في القاهرة فورًا، الأمر الذي لم يكن يحدث إلا بعد أجيال وأجيال في الماضي. وهكذا اختلف الواقع واختلفت الأفكار، وأصبح من الضروري وضع ضوابط لإدراك الواقع وإلحاق مسائله بالأصول.

الأصولي يحتاج إلى إدراك الواقع؛ ولمفتي لا يمكنه أن يفتي إلا بعد أن يدرك الواقع. وهنا يبرز تساؤل: كيف يُدرَك الواقع؟ كيف يمكن الوصول إلى المعلومة؟ وما هو المنهج الذي يجب أن اتبعه للوصول إلى الحقيقة؟ هذه الأمور -وإن لم يتعرض لها الأصوليون للأسباب المذكورة آنفًا- إلا أنهم أجملوها في كلمة واحدة؛ وهي: أنه يجب على المفتي أن يدرك الواقع.

لقد نشأت من ثورة الاتصالات والمواصلات والمعلومات علاقات معقدة؛ مما جعل من الضروري أن يقابلها فكر مكافئ، فكانت نشأة العلوم الاجتماعية والإنسانية في صورة مقنَّنة، ولدت لنفسها مناهج لإدراك الواقع، ولكنها قامت على أسس متحيزة للعقيدة الغربية المسيحية. وتستهدف جهودنا الحالية في دراسة العلوم الاجتماعية من منظور إسلامي، تشكيل المناهج الاجتماعية

والإنسانية من رؤية كلية للحياة، تلك الرؤية التي يحملها المسلم في عقيدته، فيدرك الواقع كما أراده الله عز وجل. وبالتالي عندما يتوصل إلى حكم على هذا الواقع، فإنه يتوصل أيضًا إلى الحكم كما أراده الله عز وجل، مما يحرر المسلم من التبعية، تبعية مناهج العلوم التي إنما تعبر عن أنماط طرائق جديدة للاستغراب والتغريب.

هذه التبعية التي تترسّخ على نحو مشهود في الأصعدة الأكاديمية المختلفة وفي الممارسة الواقعية لهذه العلوم، على نحو يجعل المسلم حائرًا مترددًا بين واقع يراه يتطور، وعدسات (أو مناهج نظر وبحث) غربية تفرض نفسها على رؤيته لهذا الواقع، وبين إدراك للنص والوحي بمنظور شرعي. أي إن عليه أن يختار بين منظورين مختلفين؛ وذلك لأن مصدريهما أو مصادرهما مختلفة، ينحو كل منظور منهما إلى تشكيل رؤية خاصة للواقع تتناقض مع الرؤية الأخرى التي يشكلها المنظور الآخر.

وهكذا فإن المنظور الإسلامي يسعى إلى رؤية ربَّانية لإدراك الواقع، رؤية إسلامية ترى أن الإنسان مخلوق لخالق، وأنه ملتزم بشرعٍ، وأن سيصير في يوم آخِر إلى حساب وثواب أو عقاب، وأن للأشياء لديه حرمة وقداسة، وأن الأمور لا تحكمها نسبية مطلقة، كما يظن الغرب، بل تلعب القيم والمقاصد الشرعية أدوارًا حاسمة في تسيير هذه الأمور في إطار سُنن ربانية، بعضها تاريخي متعلق بالأحوال والأحداث، وبعضها نفسي متعلق بالمجتمع كنفس واحدة، أو متعلق بالنفس الإنسانية في ذاتها... إلى آخر هذه الرؤية الكلية، التي تنبثق عنها -بدورها- مناهج للعلوم الاجتماعية، تستبطن قيمها الأصلية ومقاصدها الشرعية الإسلامية.

فهذه المناهج يستطيع بها المفتي -وبآلياته الخاصة به- أن يدرك الواقع على ما هو عليه أو يقاربه قدر الإمكان، ويستطيع أيضًا أن يحكم على أفعال البشر بحكم الله عز وجل، فننهض من هذه الكبوة التي نحن فيها، ومن هذا التناقض الذي نشعر به في حيرة المتحيرين وفي فتاوى المفتين عندما تعرض عليهم مسألة فقهية، أو مسألة اجتماعية أو سياسية. حينئذٍ، فإن الحكام سيعرفون من تلقاء أنفسهم أن هذا الدين كنز، وسيعرف كل واحد أن كلام الله عز وجل معجز، وسيسمعونه على نحو مغاير لما هم عليه الآن من طريقة ينظرون ويستمعون بها إليه؛ حيث إنهم لا يظنون أن ما يفعلونه له قواعد ومبادئ في الوحي الشريف. هم لم يروا ولم يسمعوا ولم يبلغهم أحد. من هنا، فإنهم يستشعرون دائمًا أنهم لو اندرجوا تحت الإسلام -بالمعنى التراثي بمعنى مجموعة الأصول والأمور الفقهية الموروثة-

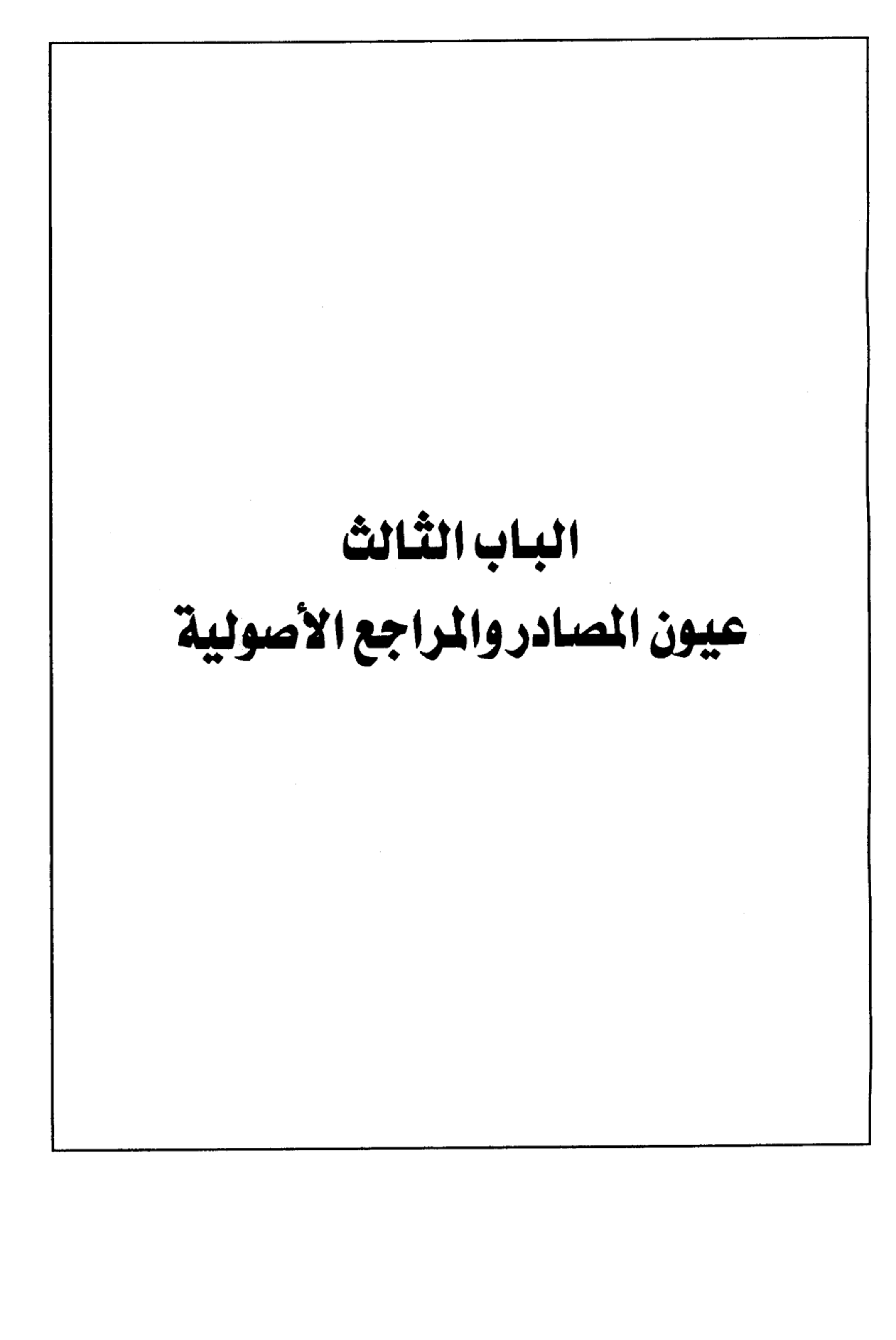
فإنه سيكون الدمار؛ حيث إن هذه الموروثات لا تحقق المصلحة، ولا تحكم على الأمور بأحكام تؤدي إلى القوة والتحرر والتقدم.

لقد قام السلف الصالح بواجب وقت، وعلى ما يقتضيه ذلك الوقت، فقدم رواد التراث الإسلامي علومًا وفرعوا فروعًا تجيب عن كل شيء؛ سعيًا لإيقاع الوحي على الوجود، ونجحوا في ذلك تمامًا. وينبغي علينا أن نتمسك بهذا المنهج، منهج إيقاع الوحي على الواقع. ولكن في نفس الوقت علينا أن نعي تمامًا أن هذا الواقع له متغيرات ينبغي على المسلم أن يستوعب آليات التعامل معها، وأن نناقش هذه المتغيرات ونتناولها بالتحليل والدراسة. بل وأيضا لابد للأصولي المعاصر أن يلحق دراسته للمتغيرات وآليات التعامل معها ومناهج البحث فيها بمباحث أصول الفقه؛ لأن به كمال الفقه.

نظرية الإفتاء التي تمثل محورًا لأصول الفقه يشكل إدراك الواقع ركنًا أساسيًا لها، ولا تستقيم فتوى ولا ينهض حكم إلا إذا كان مبنيًا على إدراك سليم لواقع الحادثة أو المسألة محل الفتوى أو الحكم، إدراكًا يشمل كافة جوانب هذه الحادثة وواقع هذه الحادثة. هذا، والله تعالى أعلى وأعلم.أهـ

***





الباب الثالث
عيون المصادر والمراجع الأصولية

مصادر أصول الفقه عند الحنفية

١- الأشباه والنظائر وبحاشيته نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، زين الدين إبراهيم المعروف بـ ابن نجيم - محمد أمين بن عمر المعروف بـ ابن عابدين، محمد مطيع الحافظ، دار الفكر - دمشق، ط١/١٩٨٢.

٢- أصول الفقه المسمى بـ الفصول في الأصول، أبو بكر الجصاص، عجيل جاسم النشمي، وزارةالأوقاف والشئون الإسلامية، ط٢-١٩٩٤م.

٣- تأسيس النظر، أبو زيد عبيد الله عمر بن عيسى الدبوسي، مصطفى محمد القباني، دار ابن زيدون.

٤- تسهيل الوصول إلى علم الأصول، محمد عبد الرحمن عيد المحلاوي الحنفي، مطبعة الحلبي، سنة١٣٤١هـ.

٥- التقرير والتحبير على تحرير ابن الهمام في علم الأصول، ابن أمير الحاج، المطبعة الأميرية الكبرى، سنة ١٣١٦هـ.

٦- تقويم الأدلة في أصول الفقه، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، خليل الميس، دار الكتب العلمية، ط١ -٢٠٠١م.

٧- التنقيح في أصول الفقه، صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي، إبراهيم المختار وأحمد عمر الجبرتي، دار الكتب العلمية بيروت، ط١-٢٠٠٩م.

٨- التوضيح شرح التنقيح ومعه التصريح لحل غوامض التوضيح والتنقيح، عبيد الله بن مسعود المحبوبي صدر الشريعة، دار الفرفور، ط١-٢٠٠٨م.

٩- تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه، محمد أمين المعروف بـ أمير بادشاه، مطبعة الحلبي.

١٠- حاشية على مرآة الأصول، حامد أفندي، دار سعادت.

١١- حاشية الأزميري على شرح مختصر ملاخسرو المسمى مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول، الأزميري - ملا خسرو.

١٢- شرح منار الأنوار في أصول الفقه وبهامشه شرح ابن العيني، عبد اللطيف الشهير بـ ابن ملك - زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر المعروف بـ ابن العيني، دار سعادت -مطبعة عثمان، سنة ١٣١٤هـ.

١٣- غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر للعلامة إبراهيم الشهير بـ ابن نجيم المصري، زين العابدين إبراهيم الشهير بـ ابن نجيم المصري - أحمد بن محمد الحنفي الحموي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ سنة ١٩٨٥م.

١٤- فريدة الأصول في أصول فقه الإمام أبي حنيفة، محمد بن إبراهيم الحسيني الطرابلسي، مطبعة البلاغة طرابلس.

١٥- قواطع الأدلة في الأصول، أبو مظفر السمعاني، محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط١ -١٩٩٦م.

١٦- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط١ -١٩٩١م.

١٧- كنز الوصول إلى معرفة الأصول أو أصول البزدوي، ويليه أصول الكرخي، علي بن محمد البزدوي، طبع محمد كتب خانه بالهند.

١٨- المغني في أصول الفقه، جلال الدين الخبازي، تحقيق: أسامة عبد العظيم - عبد الله ربيع، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١-٢٠١٠م.

١٩- ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، تحقيق: عبد الملك عبد الرحمن السعدي، لجنة إحياء التراث العربي والإسلامي، ط١-١٩٨٧م.

٢٠- مسلم الثبوت للعلامة البهاري، المطبعة الحسينية المصرية.

٢١- نهاية الوصول إلى علم الأصول المعروف ببديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والأحكام، أحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي، تحقيق: سعد بن غرير السلمي، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث مكة، سة ١٤١٨هـ.

٢٢- الوصول إلى قواعد الأصول، محمد بن عبد الله التمرتاشي، أحمد بن محمد العنقري، مكتبة الرشد، ط١-١٩٩٨م.

***

مصادر أصول الفقه عند المالكية

١- إحكام الفصول في أحكام الفصول، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، عبد المجيد تركي، دارالغرب الإسلامي، ط١ -١٩٨٦م.

٢- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، أبو عبد الله التلمساني، عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الخانجي، ط٢ -١٩٩٦م.

٣- منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر المعروف بـ ابن الحاجب، طاهر أفندي الجزائري الدمشقي، مطبعة الخانجي، ط١-١٣٢٦هـ.

٤- الموافقات في أصول الأحكام، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد على صبيح.

٥- حاشية التفتازاني وحاشية الجرجاني على شرح القاضي عضد الملة لمختصر المنتهى الأصولي، سعد الدين التفتازاني - القاضي عضد الملة - الشريف الجرجاني - ابن الحاجب، المطبعة الكبرى الأميرية، سنة ١٣١٦هـ.

٦- الحدود في الأصول، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، نزيه حماد، مؤسسة الزغبي - بيروت، ط١ -١٩٧٣م.

٧- شرح تنقيح الفصول في الأصول - وبهامشه شرحه لابن حلولو، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي - أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن حلولو، المطبعة التونسية، ١٩١٠م.

٨- المحصول في أصول الفقه، أبو بكر ابن العربي المالكي، حسين علي اليدري، دار البيارق، ط١-١٩٩٩م.

٩- مختصر المنتهى الأصولي، ابن الحاجب الكردي الأسنوي، كردستان العلمية، سنة١٣٢٦هـ.

١٠- نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود- على محمد معوض، مكتبة مصطفى الباز.

١١- تقريب الوصول إلى علم الأصول، أبو القاسم محمد بن أحمد ابن جزي الغرناطي، محمد المختار الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية - مكتبة العلم بجدة، ط١-١٤١٤هـ.

١٢- نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، المملكة المغربية.

١٣- عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق، أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، حمزه أبو فارس، دار الغرب الإسلامي، ط١ -١٩٩٠.

١٤- الفروق وبهامشه عمدة المحققين وتهذيب الفوق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، شهاب الدين القرافي - ابن الشاط - محمد علي حسين، دار المعرفة للطباعة بيروت.

١٥- العقد المنظوم في الخصوص والعموم، أبو العباس القرافي، تحقيق: محمد علوي بنصر، وزراة الأوقاف المغربية، سنة ١٩٩٧م.

١٦- الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، أبو الوليد الباجي، محمد على فركوس، المكتبة المكية - مكة المكرمة، ط١ -١٩٩٦.

١٧- الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، أبو محمد عبد الله بن محمد البطليوسي، تحقيق: أحمد عمر المحمصاني الأزهري، مطبعة الموسوعات القاهرة، سنة ١٣١٩هـ.

١٨- لباب المحصول في علم الأصول، الحسين بن رشيق المالكي، محمد غزالي عمر جابي، دار البحوث للدراسات الإسلامية -دبي، ط١ -٢٠٠١.

١٩- نيل السول على مرتقى الأصول، محمد يحيى الولاتي، راجعه حفيدة بابا محمد يحيى الولاتي، دار عالم الكتب - بيروت، ١٩٩٢م.

***

مصادر أصول الفقه عند الشافعية

١- التحصيل من المحصول، سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، عبد الحميد على أبو زنيد، مؤسسة الرسالة -بيروت، ط١-١٩٨٨م.

٢- تحقيقات شريفة وتدقيقات منيفة على شرح عضد الملة وحاشيتي السعد والسيد، شيخ الأزهر محمد أبو الفضل الجيزاوي، مطبعة السعادة، سنة ١٣٣٢هـ.

٣- التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، محمد حسن هيتو، دار الفكر، سنة١٩٨٠م.

٤- البدر الطالع في حل ألفاظ جمع الجوامع، محمد بن أحمد الشربيني الخطيب، سيد بن شلتوت الشافعي، دار الرسالة القاهرة، ط١-٢٠١٣م.

٥- بذل النظر في الأصول، محمد بن عبد الحميد الأسمندي، محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث القاهرة، ط١ -١٩٩٢م.

٦- البرهان في أصول الفقه، الإمام الجويني، عبدالعظيم محمود الديب، دار الوفاء، ط٤ - ١٩٩٧م.

٧- الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، أحمد بن قاسم العبادي - جلال الدين المحلي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١ -١٩٩٦م.

٨- البحر المحيط، الإمام الزركشي، لجنة من علماء الأزهر، دار الكتبي، ط١٩٩٣/١م.

٩- الأشباه والنظائر، سراج الدين عمر بن علي المعروف بـ ابن الملقن، حمد بن عبد العزيز الخضيرى، إدارة العلوم الإسلامية - باكستان، ط١ /١٤١٧هـ.

١٠- الأشباه والنظائر، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكى، عادل عبد الموجود - علي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١ /١٩٩١.

١١- الأشباه والنظائر في قواعد فقه الشافعية، جلال الدين السيوطي، مطبعة الحلبي، الطبعة الأخيرة ١٩٥٩م.

١٢- أساس القياس، أبو حامد الغزالي، فهد بن محمد السرحان، مكتبة العبيكان، سنة ١٩٩٣م.

١٣- الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي، مطبعة المعارف مصر، سنة١٩١٤م.

١٤- الإبهاج في شرح المنهاج على مناهج الأصول إلى علم الأصول، علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين السبكي، شعبان إسماعيل، مطبعة الفجالة الجديدة، سنة ١٩٨١م.

١٥- إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، صلاح الدين العلائي، محمد سليمان الأشقر، منشورات مركز المخطوطات والتراث، ط١ -١٩٨٧م.

١٦- التقريب والإرشاد الصغير، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط١-١٩٩٣م.

١٧- تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد، جلال الدين السيوطي، فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة، ط١ -١٩٨٣م.

١٨- تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال، صلاح الدين العلائي، محمد إبراهيم الحفناوي، دار الحديث، ط١ -١٩٩٦م.

١٩- تشنيف المسامع بجمع الجوامع للسبكي، بدر الدين بن بهادر الزركشي، عبد الله ربيع - سيد عبد العزيز، مكتبة قرطبة للبحث العلمي، ط٣-١٩٩٩م.

٢٠- التلخيص في أصول الفقه، الإمام الجويني، عبد الله جولم - السيد أحمد العمري، دار البشائر - بيروت، ط١ -١٩٩٦.

٢١- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، جمال الدين الأسنوي، مكتبة النهضة العربية، ط٢-١٣٨٧م.

٢٢- تهذيب الأسنوي المسمى بالدر المضيء ومعه متن منهاج الوصول، سليمان عبد الفتاح، مطبعة وادي الملوك، سنة ١٩٥٠م.

٢٣- حاشية البناني على شرح جلال المحلي على متن جمع الجوامع للسبكي وبهامشه تقرير الشربيني، العلامة البناني - جلال الدين المحلي - تاج الدين السبكي، مطبعة الحلبي، ط٢ -١٩٣٧م.

٢٤- حاشية العطار على جمع الجوامع، حسن العطار، مطبعة مصطفى محمد.

٢٥- الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، زكريا بن محمد الأنصاري، مازن المبارك، دار الفكر المعاصر - بيروت، ط١ -١٩٩١م.

٢٦- الحدود في الأصول - الحدود والمواضعات، محمد بن الحسن بن فورك، محمد السليماني، دار الغرب -بيروت، ط١ -١٩٩٩م.

٢٧- الرسالة، الإمام عبد الله بن إدريس الشافعي، أحمد محمد شاكر، مطبعة الحلبي، ط١ - ١٩٤٠م.

٢٨- شرح البدخشي مناهج العقول شرح منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي، محمد بن البدخشي، مطبعة محمد علي صبيح.

٢٩- شرح الكوكب الساطع في نظم جمع الجوامع للسبكي، جلال الدين السيوطي، محمد حبيب بن محمد، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١-١٩٩٩م.

٣٠- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد الغزالي، حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد - بغداد، سنة١٩٧١م.

٣١- العباب المحيط بمعظم نصوص الشافعي والأصحاب، صفي الدين أبو السرور ابن المذحجي الزبيدي، محمد تيسير، دار المنهاج - لبنان، ط١-٢٠١١م.

٣٢- غاية الوصول شرح لب الأصول، أبو يحيى زكريا الأنصاري، محمد الجوهري، مطبعة الحلبي.

٣٣- الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، ولي الدين أبو زرعة أحمد العراقي، مكتبة قرطبة للبحث العلمي، ط١ -٢٠٠٠م.

٣٤- الفائق في أصول الفقه، لـ محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي الهندي، علي بن عبد العزيز العميريني، سنة ١٤١١هـ.

٣٥- القواعد، أبو بكر بن محمد المعروف بـ تقي الدين الحصني، عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، مكتبة الرشد بالرياض، ط١ -١٩٩٧م.

٣٦- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية.

٣٧- الكاشف عن المحصول في علم الأصول، أبو عبد محمد بن محمود الأصفهاني، علي محمد معوض- عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية -بيروت، ط١-١٩٩٨م.

٣٨- الكافية في الجدل، الإمام الجويني، فوقية حسين محمود، مطبعة عيسي الحلبي، سنة ١٩٧٩م.

٣٩- الكوكب الدري في تخريج الفروع الفقهية على المسائل النحوية، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، عبد الرازق السعدي - عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١ -١٩٨٤م.

٤٠- اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي، محمد بدر الدين النعسان، مطبعة السعادة، ط١ -١٣٢٦هـ.

٤١- متن الورقات، إمام الحرمين الجويني، فريد مصطفى، مكتبة ابن خزيمة، ط١-١٩٩٢م.

٤٢- المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، لجنة البحوث والتأليف، ط١-١٩٧٩م.

٤٣- المستصفى من علم الأصول ومعه فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، أبو حامد الغزالي، المطبعة الأميرية، ط١-١٣٢٢هـ.

٤٤- منتهى السول في علم الأصول وهو مختصر كتاب الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن الآمدي، محمد على صبيح.

٤٥- المنثور في القواعد، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط١-١٩٨٢م.

٤٦- المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد الغزالي، محمد حسن هيتو، دار الفكر دمشق، ط٢-١٩٨٠م.

٤٧- منهاج الوصول إلى علم الأصول، ناصر الدين البيضاوي، محمد محيى الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ط١ -١٩٥١م..

٤٨- نزهة المشتاق شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي، محمد يحيى بن الشيخ أمان، المكتبة العلمية -مكة، سنة١٩٥١م.

٤٩- نهاية الوصول في دارية الأصول لـ صفي الدين الأرموي الهندي، صالح بن سليمان اليوسف، المكتبة التجارية مكة.

٥٠- تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول المختصر، كمال الدين ابن الكاملية، عبدالفتاح الدخميسي، الفاروق الحديثة للطباعة، ط١ -٢٠٠٢م.

٥١- نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، جمال الدين الأسنوي، شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم.

٥٢- الوصول إلى الأصول، أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي، عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف الرياض، ط١-١٩٨٤م.

٥٣- سلم الوصول لشرح نهاية السول، محمد بخيت المطيعي، قسم تحقيق التراث دار الفاروق، دار الفاروق القاهرة، ط١-٢٠١١م.

***

مصادر أصول الفقه عند الحنابلة

١- القواعد في الفقه الإسلامي، أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١ -١٩٧٢م.

٢- الواضح في أصول الفقه، أبو الوفاء علي بن عقيل، عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١ -١٩٩٩م.

٣- القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكم الفرعية، أبو الحسن علاء الدين بن اللحام، محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، سنة١٩٥٦م.

٤- صناعة الجدل على طريقة الفقهاء، أبو الوفاء ابن عقيل البغدادي، علي بن عبد العزيز بن علي العميريني، مكتبة التوبة، ط١ -١٩٩٧م..

٥- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب أحمد بن حنبل، موفق الدين ابن قدامة المقدسي- عبد القادر بن أحمد بدارن، المطبعة السلفية، سنة ١٣١٩هـ.

٦- التمهيد في أصول الفقه، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني، مفيد محمد أبو عمشة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث السعودية، ط١ -١٩٨٥م.

٧- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، مكتبة الرشد الرياض، ط١-٢٠٠٠م.

٨- أصول الفقه، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، ط١ -١٩٩٩م.

٩- القياس في الشرع الإسلامي وإثبات أنه لم يرد في الإسلام نص يخالف القياس الصحيح، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية - شمس الدين محمد ابن القيم الجوزي، المطبعة السلفية، ط٢-١٣٧٥هـ.

١٠- المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علي بن محمد بن علي بن عباس المعروف بـ ابن اللحام، محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي السعودية، سنة١٤٠٠هـ.

١١- شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي المعروف بـ ابن النجار، محمد الزحيلي - نزيه حماد، مكتبة العبيكان، سنة ١٩٩٣م.

١٢- المدخل إلى مذهب الأمام أحمد بن حنبل، عبد القادر بن أحمد ابن بدران، المطبعة المنيرية، ١٣٣٨هـ.

١٣- المسودة في أصول الفقه تتابع على تصنيفه ثلاثة من أئمة آل تيمية، مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر - شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام - أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني.

* * *

مصادر أصول الفقه عند الإمامية

١- مبادئ الوصول إلى علم الأصول، أبو منصور ابن المطهر الحلي، عبد الحسين محمد علي البقال، دار الأضواء - بيروت، ط٢ -١٩٨٦م.

٢- بحوث في علم الأصول مباحث الدليل اللفظي تقريرا لأبحاث محمد باقر الصدر، محمود الهاشمي.

٣- بدائع الأفكار، آية الله الشيخ ميرزا حبيب الله الرشتي، مؤسسة أهل البيت.

٤- الغنية في الأصول، أبو صالح منصور السجستاني، محمد صدقي بن أحمد البورنو، ط١ - ١٩٨٩م.

٥- آراؤنا في أصول الفقه، الحاج السيد تقي الطباطبائي القمي، قم- جهار مردان، ط١ - ١٣٧١هـ.

٦- أصول الفقه، محمد رضا المظفر، دار النعمان العراق، سنة ١٩٧١م.

٧- العدة في أصول الفقه، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، محمد رضا الأنصاري، ط١ - ١٩٧٦م.

٨- فوائد الأصول، محمد علي الكاظمي الخراساني، منشورات المصطفوي.

٩- القواعد الأصولية الفقهية على مذهب الإمامية، لجنة علمية في الحوزة الدينية بقم - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، محمد على التسخيري، المجمع العالمي للتقريب المذاهب الإسلامية، ط١ / ٢٠٠٤.

١٠- القواعد الفقهية، ميرزا حسن الموسوي، مطبعة إسماعيليان، ط٢ -١٤١٣هـ.

١١- الكافي في أصول الفقه، السيد محمد سعيد الطباطبا الحكيم، مكتبة آية الله العظمى الحكيم، ط٢-٢٠٠١م.

١٢- مناهج الوصول إلى علم الأصول، الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني - قم، مؤسسة العروج، ط٢ -١٤١٥هـ.

١٣- كفاية الأصول، محمد كاظم الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٨.

١٤- تحريرات في الأصول، السيد مصطفى الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الخميني، سنة ١٤١٨هـ.

١٥- التعادل والترجيح، الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الخميني، ط١ -١٤١٧هـ.

١٦- التعارض، محمد كاظم الطباطبائي، حلمي عبد الرؤوف السنان، مؤسسة انتشارات مدين، ط١-٢٠٠٥م.

١٧- تعارض الأدلة الشرعية تقريرا لأبحاث محمد باقر الصدر، محمود الهاشمي، دار الكتاب اللبناني، ط٢ -١٩٨٠م.

١٨- حقائق الأصول تعليقة على كفاية الخراساني، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، مكتبة بصيريت قم رام، ط٥-١٤٠٨هـ.

١٩- عدة الأصول وبذيله الحاشية الخليلية، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي - خليل بن الغازي القزويني، محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت، ط١ -١٩٨٣م.

٢٠- نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر، نجيب الدين يحيى بن سعيد الحلي، إعداد السيد أحمد الحسيني - تحقيق نور الدين الواعظي - السيد أحمد الحسيني، مطبعة الآداب نجف.

٢١- النص والاجتهاد، السيد محمد صادق الصدر، دار النعمان للطباعة، سنة ١٩٦٤م.

٢٢- المدخل إلى أصول الفقه الجعفري، يوسف محمد عمرو، تقديم السيد محمد الصدر، دار الزهراء بيروت، ط١ -١٩٨١م..

٢٣- المعالم الجديدة للأصول، السيد محمد باقر الصدر، مطبعة نعمان، سنة ١٣٨٥هـ.

٢٤- نهاية الأصول تقرير عن بحث المرحوم آية الله العظمى السيد البروجردي، حسين علي المنتظري، الدار الإسلامية - بيروت، ط٤ -١٩٥٥م.

٢٥- نهاية الدراية في شرح الكفاية، محمد حسين الغروي الأصفهاني، الشيخ مهدي آحدي أمير كلائي، انتشارات سيد الشهداء.

٢٦- تهذيب الأصول، آية الله العظمى الإمام الحاج آقا روح الله الموسوى الخميني، انتشارات دار الفكر قم إيران.

٢٧- القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية، أبو عبد الله محمد بن مكي العاملي، السيد عبد الهادي الحكيم، مكتبة المفيد إيران.

***

مصادر أصول الفقه عند الزيدية والإباضية والظاهرية

١- الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، أحمد محمد شاكر، مطبعة العاصمة القاهرة.

٢- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد علي بن محمد الشوكاني، شعبان محمد إسماعيل، دار السلام، ط١ -١٩٩٨م.

٣- إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، تقديم وتخريج نصوص صلاح الدين مقبول أحمد، دار السلفية، ط١ -١٩٨٥م.

٤- أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، حسين بن أحمد السياغي - حسن محمد الأهدل، مؤسسة الرسالة بيروت، ط١ - ١٩٨٦م.

٥- تحرير مسألة القبول على ما تقتضيه قواعد الأصول والمعقول، أحمد بن المبارك السجلماسي، الحبيب عيادي، جامعة محمد الخامس، سنة ١٩٩٩م.

٦- جوهرة الأصول وتذكرة الفحول، أحمد بن محمد بن الحسن الرصاص، أحمد علي مظهر الماخذي، دار إحياء التراث العربي لبنان، ط١-٢٠٠٩م.

٧- شرح العمد، أبو الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط١ -١٤١٠هـ.

٨- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل، علي بن صالح بن محمد الطبري، مكتبة اليمن الكبرى، ط١ -١٩٨٨م.

٩- الصادع في الرد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، أبو عبيدة مشهور بن حسن، الدار الأثرية - عمان، ط١/٢٠٠٨.

١٠- صفوة الاختيار في أصول الفقه، عبد الله بن حمزة بن سليمان، إبراهيم يحي الرسي -هادي بن حسن بن هادي - تقديم مجدد الدين بن منصور المؤيدي، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، ط١ -٢٠٠٢م.

١١- العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الورجلاني، وزارة التراث القومي- سلطنة عمان، سنة١٩٨٤م.

١٢- الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل، أحمد بن محمد بن لقمان، المرتضى بن زيد المحطوري، مكتبة بدر للطباعة، ط٢ -٢٠٠٤م.

١٣- متن الكافل، محمد بن يحيى بهران الصعدي، مرتضى بن زيد المحطوري، مكتبة بدر، ط٢ -٢٠٠٤م.

١٤- المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، محمد حميد الله - محمد بكر - حسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات، سنة١٩٦٤م.

١٥- منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول، أحمد بن يحيى بن المرتضى، أحمد علي مطهر الماخذي، دار الحكمة اليمانية للطباعة، ط١-١٩٩٢م.

١٦- النقول في علم الأصول، عبد الله محمد المنصور، مكتبة اليمن الكبرى، سنة ١٩٨٧م.

١٧- هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول، الحسين بن المنصور بالله القاسم بن محمد، المكتبة الإسلامية.

١٨- الإقناع في مسائل الإجماع، أبو الحسن بن القطان، حسن بن فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثة، ط١ ٢٠٠٤م.

١٩- معاني الحروف، أبو الحسن علي بن عيسى الرماني النحوي، عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر.

***

مراجع أصولية حديثة

١- الأدلة الشرعية والقواعد الأصولية اللغوية، زكريا البري، دار النهضة العربية.

٢- أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، قطب مصطفى سانو، دار الفكر المعاصر، سنة ٢٠٠٠م.

٣- أصول الفقه، محمد أبو النور زهير، المكتبة الأزهرية، سنة ١٩٩٨م.

٤- أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

٥- أصول الفقه، محمد زكريا البرديسي، مكتبة النهضة المصرية، ط١-١٩٥٩م.

٦- أصول الفقه، محمود الخضري، المطبعة الجمالية مصر، ط١ -١٣٢٩هـ.

٧- أصول الفقه الإسلامي، بدران أبو العينين بدارن، مؤسسة شباب الجامعة.

٨- أصول الفقه الإسلامي، زكي الدين شعبان، مطبعة دار التأليف، سنة ١٩٦٥م.

٩- أصول الفقه الإسلامي دلالة الألفاظ وطرق الاستنباط، عبد القادر شحاته، جامعة الأزهر، سنة ١٩٩٣م.

١٠- أصول الفقه الإسلامي في المقدمة التعريفية بالأصول وأدلة الأحكام وقواعد الاستنباط، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية - بيروت، سنة ١٩٨٦م.

١١- أصول الفقه لغير الحنفية مقرر السنة الأولى كلية الشريعة، إبراهيم الشهاوي - إبراهيم عبد الحميد وأخرون، مطبعة أحمد مخيمر.

١٢- أصول الفقه نشأته وتطوره والحاجة إليه، شعبان محمد إبراهيم، مكتبة جعفر الحديثة.

١٣- بحوث في الأوامر والنواهي، عيسى عليوه زهران، دار الطباعة المحمدية، ط١ - ١٩٨٠م.

١٤- بحوث في القواعد الأصولية للعموم والخصوص، عيسى عليوه زهران، دار الطباعة المحمدية.

١٥- تحقيقات علمية في أصول التشريع الإسلامي ومباحث هامة في الاجتهاد والتقليد بلوغ السول في مدخل علم الأصول، محمد حسنين مخلوف العدوي، دار البصائر، ط١-٢٠٠٩م.

١٦- حصول المأمول من علم الأصول، محمد صديق خان.

١٧- الدرة البهية لتحقيق المذاهب في العلة الشرعية، يوسف موسى المرصفي، مطبعة التضامن الأخوي، سنة ١٣٤٩م.

١٨- الشك أحكامه وتطبيقاته في الفقه الإسلامي، إبراهيم محمد الجوارنة، دار النفائس - الأردن، ط١-٢٠٠٦م.

١٩- القياس عند الأصوليين، علي جمعة محمد، النهار للطبع والنشر، سنة ١٩٩٧م.

٢٠- نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، أحمد الريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع -مصر، ط١ -١٩٩٧م.

٢١- نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، وهبة الزحيلي، دار الفكر بيروت، ط٤-١٩٩٧م.

٢٢- نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد حسان، مكتبة المتنبي - القاهرة.

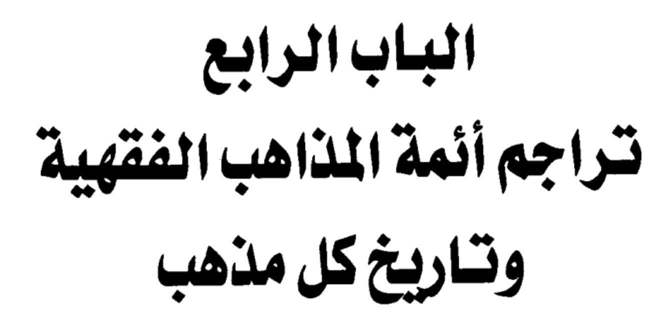
٢٣- الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط١ -١٩٨٣.

٢٤- الوجيز في أصول الفقه الإسلامي الدلالات الاجتهاد والتقليد والفتوى التعارض والترجيح، محمد مصطفى الزحيلي، دار الخير بيروت، ط٢-٢٠٠٦م.

٢٥- الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، وهبه الزحيلي، دار الفكر للطباعة، سنة١٩٦٩م.

٢٦- الوسيط في أصول فقه الحنفية، أحمد فهمي أبو سنة، كلية الشريعة الإسلامية الأزهر، ط١ ١٩٥٥م.

٢٧- يسر الإسلام وأصول التشريع العام في نهي الله ورسوله عن كثرة السؤال، السيد محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، ط١٩٢٨م.



الباب الرابع
تراجم أئمة المذاهب الفقهية
وتاريخ كل مذهب

تراجم أئمة المذاهب الفقهية وتاريخ كل مذهب

أولا : مذهب الشافعية

ترجمة الإمام الشافعي:

هو: أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب ابن عبد مناف.

ولد في سنة ١٥٠هـ بغزة، ومات بمصر في سنة ٢٠٤هـ.

وقد قدم الشافعي مكة صغيرا، ونشأ يتيما فقيرا في حجر والدته، حتى أنها لم يكن معها ما تعطى المعلم، حفظ الإمام الشافعي رحمه الله تعالى القرآن، ولما يتجاوز سبع سنين، وكان يقرأ على إسماعيل بن قسطنطين، وكان شيخ أهل مكة في زمانه، وأخذ العلم عن شيوخ مكة منهم: سفيان بن عيينة إمام أهل الحديث، ومسلم بن خالد الزنجي فقيه مكة، وسعيد بن سالم القداح، وداود بن عبد الرحمن العطار، وعبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي داود. وقد حيل بين الشافعي رحمه الله تعالى وبين الرحلة إلى الإمام الليث بن سعد بمصر.

ثم رحل رحمه الله إلى المدينة للأخذ عن علمائها وهو ابن ثلاث عشرة سنة، فقد كان حفظ موطأ الإمام مالك، وأراد أن يتلقاه عن الإمام مالك نفسه، وقد استصغر الإمام مالك سنه في أول الأمر، وطلب من الشافعي أن يحضر معه من يقرأ له، فلما سمع قراءة الشافعي أعجب مالك بها جدا، لفصاحة الشافعي وجودة قراءته، وقد لازمه من سنة ١٦٣هـ، وحتى وفاته سنة ١٧٩هـ.

كما أخذ بالمدينة أيضا عن إبراهيم بن سعد الأنصاري، وعبد العزيز بن محمد الدراوردي، وإبراهيم بن أبي يحيى الأسلمي، ومحمد بن سعيد بن أبي فديك، وعبد الله بن نافع الصائغ صاحب ابن أبي ذئب.

وكان أول أخذه العلم عن علماء بغداد سنة ١٨٤ هـ، وخاصة الإمام محمد بن الحسن صاحب الإمام أبي حنيفة صاحب المذهب المشهور، فتلقى جميع مصنفاته، ودرس مذهب الحنفية دراسة واسعة.

كما أخذ ببغداد عن: وكيع بن الجراح، وعبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفى، وأبو أسامة حماد بن أسامة الكوفى، وإسماعيل بن علية، وهؤلاء الأربعة من حفاظ الحديث النبوى.

وقد أقام الشافعى مدة بغداد، سافر بعدها عائدا إلى بلده مكة، ليعقد بها أول مجالسه فى الحرم المكى.

ثم عاد الشافعى من مكة إلى بغداد، وذلك سنة ١٩٥ هـ، وقد بلغ من العمر خمس وأربعون سنة، وقد استوى عالما له منهجه المتكامل، ومذهبه الخاص به.

وقد كان للشافعى فى هذه الرحلة الثانية أثر واضح على الحياة العلمية فى بغداد.

ثم رجع الإمام الشافعى رحمه الله تعالى إلى مكة، ليعود إلى بغداد مرة أخيرة فى سنة ١٩٨هـ، إلا أنه لم يمكث فى هذه المرة الأخيرة غير بضع أشهر عزم فيها على الرحيل إلى مصر.

غادر الإمام الشافعى رحمه الله تعالى بغداد بعد أن نشر بها مذهبه، وترك بها عدد كبير من أصحابه تولوا بعده نشر المذهب، والتصنيف فيه، حتى أصبحت لهم مدرسة متميزة خاصة بهم داخل المذهب الشافعى، عرفت بطريقة العراقيين.

وكان الإمام الشافعى رحمه الله تعالى يعرف جيدا أحوال مصر قبل قدومه إليها، فقد سأل الربيع عن أهل مصر قبل أن يرحل إليهم فقال الربيع: هم فرقتان، فرقة مالت إلى قول مالك، وناضلت عنه، وفرقة مالت إلى قول أبى حنيفة وناضلت عنه.

فقال الإمام الشافعى رحمه الله تعالى: أرجو أن أقدم مصر إن شاء الله، فآتيهم بشىء أشغلهم به عن القولين جميعا.

فكان كما قال رحمه الله تعالى.

وكان شديد الحب لأصحابه، واسع الجود معهم، يقضى لهم حوائجهم، ويساعدهم فى أمورهم.

ولقد علم الشافعى كثيرا من الناس، وله تلامذة فى بغداد، وله تلامذة فى مصر، وله أيضا تلامذة فى خراسان.

هكذا ينبغى علينا أن نتصور صورة لهذا المذهب، كيف نشأ ؟ وكيف نقل إلينا ؟ وكيف نستطيع أن نتعامل معه ؟ فالإمام الشافعى رضى الله عنه قد ألف أكثر من ثلاثين كتابا، وكثير من هذه الكتب قد وصل إلينا، وبعضها قد فقد، ولم يصل إلينا، وكثير مما وصل إلينا قد طبع، وعلينا أن نتتبع هذا كله.

وقد مر المذهب الشافعى بعدة أطوار:

أ- طور الإعداد والتكوين، وابتدأ هذا الطور بعد وفاة الإمام مالك سنة ١٧٩ هـ، واستمر فترة طويلة حيث استغرق حوالى ستة عشر عاما، إلى أن قدم الإمام الشافعى إلى بغداد للمرة الثانية سنة ١٩٥ هـ.

ب- طور الظهور للمذهب القديم: واحتلت هذه المرحلة الفترة الزمنية من وقت قدوم الشافعى بغداد المرة الثانية سنة ١٩٥ هـ، وحتى رحيله إلى مصر سنة ١٩٩ هـ.

ج- طور النضج والاكتمال لمذهبه الجديد: وبدأ بقدومه إلى مصر سنة ١٩٩هـ، وحتى وفاته بها سنة ٢٠٤ هـ.

د- طور التخريج والتذييل: ابتدأ على يد أصحاب الشافعى، من بعد وفاة الإمام الشافعى، وامتد حتى منتصف القرن الخامس تقريبا، وبعض الباحثين يصل به إلى القرن السابع الهجرى. وفى هذا الطور نشط الأصحاب إلى استخراج المسائل من أصول المذهب.

هـ- طور الاستقرار: حيث استقرت مدارس المذهب، وتم الجمع بينها، والانتهاء من الترجيح فيما اختلف فيه علماء المذهب، ثم وضعت الكتب المختصرة فى المذهب التى تشمل على الراجح فى المذهب، وشرح هذه المختصرات بطريقة مدرسية[١].

---

(١) راجع لترجمة الإمام الشافعى: آداب الشافعى ومناقبه للإمام عبد الرحمن بن أبى حاتم، تحقيق الشيخ عبد الغنى عبد الخالق، مصورة دار الكتب العلمية ببيروت، على الطبعة الأولى سنة ١٩٥٣م، د ن.
رحلة الشافعى، رواية تلميذه الربيع بن سليمان الجيزى، مط السلفية، ١٣٥٠ هـ.
مناقب الشافعى، للبيهقى، تحقيق السيد أحمد صقر، ط١، ١٣٩١هـ/١٩٧١م، دار التراث.
مناقب الشافعى، للإمام فخر الدين الرازى، ط المكتبة العلامية، ١٢٧٩ هـ.

أسس المذهب الشافعي[1]:

اتباع الكتاب والسنة: لا شك فى شدة اتباع الإمام الشافعى رحمه الله تعالى للسنة النبوية الشريفة حتى إنه قال: كل حديث عن النبى صلى الله عليه وسلم فهو قولى، وإن لم تسمعوه منى.

اتباع الحق والدليل: وهذه من أهم مميزات مذهب الإمام الشافعى رحمه الله تعالى، فما كان يحول بينه وبين اتباعه للدليل حائل من متابعة عمل أهل بلده، أو تقليد أحد من الأئمة السابقين عليه، فنجد مثلا الإمام مالك يرى عمل أهل المدينة حجة يأخذ بها، ولا يدعه لمرويات أحد من أهل البلاد الأخرى، ويرى أن عمل أهل المدينة هو آخر الأمر من رسول الله صلى الله عليه وسلم. بينما كان الإمام أبو حنيفة يأخذ بما كان عليه أهله بلده بالعراق، ولا يخالفهم.

يقول الإمام الشافعى رحمه الله تعالى للإمام أحمد بن حنبل: أنتم أعلم بالحديث والرجال منى، فإذا كان الحديث صحيحا فأعلمونى -: كوفيا كان أو بصريا أو شاميا؛ حتى أذهب إليه إن كان صحيحا.

الاهتمام بأقوال الصحابة: حيث كان الشافعى يرى أن أقوال الصحابة فيما اتفقوا عليه حجة أما إذا اختلف الصحابة فى مسألة فيحتاج الأمر إلى الترجيح بينهم بدليل آخر.

ويرى الشافعى أنه إذا انفرد الصحابى بقول ولم يوجد فى المسألة نص من الكتاب أو السنة أن هذا القول أولى من القياس.

= مناقب الشافعى، للحافظ ابن كثير، تحقيق خليل إبراهيم ملا خاطر، ط مكتبة الإمام الشافعى. الرياض، ط ١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

توالى التأسيس بمعالى ابن إدريس، للإمام ابن حجر العسقلانى، مط الأميرية ببولاق، الأولى، ١٣٠١ هـ.

الشافعى، حياته وعصره - آراؤه وفقهه، للشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربى، ط١٩٤٨/٢م.

الإمام الشافعى ناصر السنة وواضع الأصول، لعبد الحليم الجندى، دار الكتاب العربى، ١٩٦٧م.

الإمام الشافعى فى مذهبيه القديم والجديد، للدكتور أحمد نحرواى عبد السلام الإندونيسى، نشر المؤلف، ط مكتبة الشباب، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

(١) راجع: الإمام الشافعى فى مذهبيه القديم والجديد، للدكتور أحمد نحرواى عبد السلام الإندونيسى، نشر المؤلف، ط مكتبة الشباب، ١٤٠٨/١٩٨٨.

وإذا كان قول الصحابى فى الأمور التى فيها مجال للاجتهاد، فقد رأى الإمام الشافعى رحمه الله تعالى أن قول الصحابى ليس بحجة على غيره من المجتهدين.

الأخذ بالقياس: وقف الإمام الشافعى رحمه الله تعالى فى القياس موقفا وسطا، فلم يتشدد فيه تشدد الإمام مالك، ولم يتوسع فيه توسع الإمام أبى حنيفة. ومع هذا فكان الإمام الشافعى رحمه الله تعالى يرى للقياس أهمية كبيرة فى العملية الفقهية، حتى جعله هو والاجتهاد بمعنى واحد، وكان رحمه الله تعالى يقول: الاجتهاد القياس.

اعتبار الأصل فى الأشياء: من الأسس التى بنى عليها الإمام الشافعى رحمه الله تعالى مذهبه فيما لم يرد فيه نص أن الأصل فى المنافع الإباحة، والأصل فى المضار التحريم.

الاستصحاب: وهو عبارة عن ثبوت أمر فى الزمان الثانى بناء على ثبوته فى الزمان الأول. فإذا عرفنا حكما من الأحكام فى الزمن الماضى، ولم يظهر لنا ما يدل على عدمه -: حكمنا الآن فى الزمان الثانى بأنه لا زال باقيا على ما كان عليه؛ لأنه لم يظن عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء.

ومن ذلك مثلا أن الأصل براءة ذمة الإنسان حتى يقوم الدليل على شغلها بواجب أو حق عليه. فنستصحب هذه البراءة فيما لو اتهم إنسان بدَيْن أو حق يتعلق بذمته، ولا بينة عليه، فنستصحب الأصل فى براءة ذمته.

الاستقراء: وهو عبارة عن تتبع أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشتمل على تلك الجزئيات، حيث يستدل بإثبات الحكم للجزئيات بعد تتبع حالها على ثبوت الحكم لكلى تلك الجزئيات، وبواسطة ثبوته للكلى يثبت للصورة المتنازع فى حكمها.

ومثاله الاستدلال على أن الوتر مندوب وليس بواجب بأن الوتر يؤدى على الدابة فى السفر، وقد ثبت بتتبع أحوال النبى صلى الله عليه وسلم أنه ما كان يصلى الفرائض على الدابة، وإنما كان يصلى النوافل فقط، فلما صلى الوتر على الدابة علمنا أنه مندوب، وحملنا ما روى مما يوهم ظاهره وجوب الوتر على تأكيد الاستحباب.

الأخذ بأقل ما قيل: حيث يرى الإمام الشافعى رحمه الله تعالى أن نأخذ بأقل ما قيل فى المسألة، إذا كان الأقل جزء من الأكثر، ولم يجد دليلا غيره.

فهذا الأصل عند الإمام الشافعى يستعمله عند عدم وجود دليل آخر فى المسألة، فيعمل به، لأنه قد حصل الإجماع الضمنى على الأقل.

ومثاله دية الذمى، فقد اختلف العلماء فيها على ثلاثة أقوال:

فقيل: إنها ثلث دية المسلم.

وقيل: إنها نصف دية المسلم، وهو مذهب المالكية.

وقيل: إنها كدية المسلم، وهو مذهب الحنفية.

فأخذ الإمام الشافعى رحمه الله تعالى بالثلث، بناء على أن الثلث أقل ما قيل فى المسالة، وهو مجمع عليه، لأنه مندرج ضمن قول من أوجب النصف، أو الكل، والأصل براءة الذمة بالنسبة لمن سيدفع الدية، فلا يجب عليه شىء إلا بدليل، ولا دليل يوجب الزيادة على الثلث، وإنما أوجبنا عليه الثلث للإجماع.

فهذه هى الأدلة التى بنى عليها الإمام الشافعى رحمه الله تعالى، بالإضافة إلى ما قرره من قواعد فى استثمار الأحكام من ألفاظ النصوص الشرعية، كقواعد العام والخاص، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد.

وعلى الجانب الآخر فقد رفض الإمام الشافعى رحمه الله تعالى بعض الأدلة التى قال بها غيره من الأئمة، حيث رأى الإمام الشافعى رحمه الله تعالى أنها ضعيفة، لا يصح الاستدلال بها.

١ - فمما رده من الأدلة: المصالح المرسلة:

فقد قبل الإمام مالك المصلحة المرسلة التى لم يرد عن الشارع اعتبارها أو إلغاؤها. فمن ذلك أنه يجوز عند الإمام مالك ضرب المتهم بالسرقة حتى يقر.

ولكن رد الإمام الشافعى رحمه الله تعالى هذا الدليل، ولم ير الأخذ به، وتابعه على ذلك جمهور العلماء.

٢ - ومما رده الإمام الشافعى رحمه الله تعالى من الأدلة الاستحسان؛ فقد رأى الحنفية العمل بالاستحسان، وهو ترجيح القياس الخفى على القياس الجلى فى بعض المسائل.

ومن ذلك تصحيح الحنفية بيع المعاطاة (بأن يأخذ المشترى بضاعته من البائع ويعطيه الثمن دون التعاقد باللفظ على ذلك) لاطراد عرف الناس وعادتهم على التعامل، فالأعصار لا تنفك عنها، ويغلب على الظن جريانها فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم، فجاز العمل بها استحسانا.

ورد الإمام الشافعى رحمه الله تعالى المعاطاة لمخالفتها لعموم الأدلة والقياس التى توجب التعاقد فى عملية البيع، وتشترط الإيجاب والقبول. وليس المراد بالاستحسان: التشريع تبعا للهوى، واستحسانا له دون دليل شرعى، فهذا أمر اتفق الأئمة جميعا على إبطاله ورده.

٣- ومما رده الإمام الشافعى رحمه الله تعالى القول بعمل أهل المدينة.

فقد ذهب الإمام مالك إلى أن عمل أهل المدينة فيما أجمعوا عليه حجة؛ لأنه الآخر من عمل النبى صلى الله عليه وسلم.

ورد الشافعى هذا الدليل، لأن الصحابة قد انتشروا فى البلدان مع الفتوح، وحمل كل منهم عن النبى صلى الله عليه وسلم العلم الكثير ونشره فى البلاد، فليس العلم بما كان الآخر من أمر النبى صلى الله عليه وسلم مقتصرا على أهل المدينة.

٤- ومن الأدلة المردودة فى مذهب الشافعى: شرع من قبلنا.

فقد ذهب بعض العلماء إلى أننا متعبدون بما صح من شرائع من قبلنا، بطريق الوحى إلى النبى صلى الله عليه وسلم بما فى شرعهم، لا بطريق كتبهم المبدلة.

ولكن رد الشافعية هذا القول؛ لأن الإسلام قد نسخ كل الشرائع التى قبله، فلم يبق فيها حجة.

قول الشافعى: إذا صح الحديث فهو مذهبى:

قال الشيخ تقى الدين السبكى فى رسالته: معنى قول الإمام المطلبى إذا صح الحديث فهو مذهبى[1]:

"هو قول مشهور عنه، لم يختلف الناس فى أنه قاله، وروى عنه معناه أيضا بألفاظ مختلفة".

---

(١) رسالة السبكي "معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي" ص٨٥ وما بعدها، ط/ مؤسسة قرطبة، بتحقيق كيلانى محمد خليفة، ط١، دت.

ونَقَلَ عن ابن الصلاح رحمه الله أنه قال فى كتاب الفتوى: ممن حكى عنه أنه أفتى بالحديث فى مثل ذلك: أبو يعقوب البويطى، وأبو القاسم الداركى، وهو الذى قطع به أبو الحسن إلكيا الطبرى، وليس هذا بالهين، فليس كل فقيه يسوغ له أن يستقل بالعمل بما رآه حجة من الحديث.

ثم قال السبكى رحمه الله: وأما قول ابن خزيمة: إنه لا يعرف لرسول الله صلى الله عليه وسلم سنة فى الحلال والحرام لم يودعها -يعنى الشافعى- كتبه فقد يكون أودعها كتبه، وفى بعضها لم يتبين له صحتها، فيتبين بعد ذلك، أو لا يكون فى الحلال والحرام كما فى الصلاة الوسطى، أو يكون سنة لم يعلمها ابن خزيمة، أو يكون الشافعى قال ذلك على سبيل الفرض والتقدير.

وأما ما قام الدليل عند الشافعى على طعن فيها، أو نسخها، أو تخصيصها، أو تأويلها، أو نحو ذلك، فليس الكلام فيه، وليس هذا تركاً لها، وإنما الترك للحديث أن لا يعمل به أصلا، كما يقوله من يترك الحديث لعمل أهل المدينة، أو للقياس، أو لعدم فقه الراوى، أو لعمله، أو عمل صحابى بخلافه، ونحو ذلك، هذا هو الترك.

وأما الطعن فى إسناد الحديث، أو بسبب علة، أو شذوذ، فذلك يمنع من الحكم بصحة الحديث، وكلامنا إنما هو إذا صح الحديث.

والنسخ ليس تركا فالنسخ قد يوجد فى القرآن، والتخصيص ليس تركا، بل جمع بينه وبين العام.

وقد تكلم الشافعى رحمه الله فى الأحاديث المختلفات، والجمع بينها فى كتاب "اختلاف الحديث" أحسن كلام، وكذلك العلماء كلهم.

فهذا ليس هو المراد هنا، وإنما المراد: الترك المطلق، ولم يقع ذلك للشافعى أصلاً، ولا تقتضيه أصوله.

ثم قال السبكى: فى كلام الشافعى هذه فوائد قد امتاز بها:

إحداها: الفائدة التى قدمناها من جواز نسبته إليه، وفيها ثلاثة أشياء: أحدها مجرد جواز نقله عنه. والثانى: أنه إذا أراد أحد تقليده فيه جاز له ذلك، إذا كان ممن يجوز له التقليد. والثالث: إذا كان العلماء كلهم إلا الشافعى رحمه الله على مقتضى حديث، والشافعى رحمه الله بخلافه لعدم اطلاعه، فإذا صح صارت المسألة إجماعية؛ لأنه لم يكن خالف فيها الشافعى، ويبين بالحديث أن قوله مرجوع

فيه، أو لا حقيقة له، فلا ينسب إليه، بل ينسب إليه خلافه موافقة لبقية العلماء فيكون إجماعا، فينقض قضاء القاضى بخلافه لمخالفته النص والإجماع.

ولو اتفق ذلك لغير الشافعى ممن لم يقل مثل قوله: كان نقض القاضى به لمخالفته النص فقط، لا لمخالفته الإجماع، فهذه أشياء فى هذه الفائدة الواحدة.

الفائدة الثانية: أن الأحاديث الصحيحة ليس فيها شىء له معارض متفق عليه، والذى يقوله الأصوليون من أن خبر الواحد إذا عارضه خبر متواتر، أو قرآن، أو إجماع، أو عقل إنما هو فرض، وليس شىء من ذلك واقعا، ومن ادعى ذلك فليبينه حتى نرد عليه.

وكذلك لا يوجد خبران صحيحان من أخبار الآحاد متعارضان بحيث لا يمكن الجمع بينهما.

والشافعى قد استقرأ الأحاديث، وعرف أن الأمر كذلك، وصرح به فى غير موضع من كلامه؛ فلم يكن عنده ما يتوقف عليه العمل بالحديث إلا صحته، فمتى صح وجب العمل به؛ لأنه لا معارض له، فهذا بيان للواقع.

والذى يقوله الأصوليون مفروض، وليس بواقع، وهذه فائدة عظيمة وإليها الإشارة بقوله: «إذا صح الحديث...»، حيث أطلقه، ولم يجعل معه شرطا آخر.

الفائدة الثالثة: أن العلماء رضوان الله عليهم لكل منهم أصول، وقواعد بنى مذهبه عليها، لأجلها رَدَّ بعض الأحاديث، وأما الشافعى فليس له قاعدة يرد بها الحديث، فمتى صح الحديث قال به، والمعارض - الذى لو وقع كان معارضا عنده، وعند غيره هو: المعقول، أو الإجماع، أو القرآن، أو السنة المتواترة - لم يقع أصلا، وقد صان الله شريعته عن ذلك، فكان فى قول الشافعى: «إذا صح الحديث فهو مذهبى» إشارة إلى ذلك.

الفائدة الرابعة: فى عموم الألف واللام من قوله «الحديث»، سواء أكان حجازياً، أم عراقياً، أم شاميا، خلافا لمن لم يقبل إلا أحاديث الحجاز.[1]

---

(١) «معنى قول الإمام المطلبى»، م س، ص١١٣ : ١١٦.

أقوال الإمام:

قال الشيرازى:

مسألة

تخريج الشافعى رضى الله عنه المسألة على قولين جائز.

وذهب من لا يعتد بخلافه إلى أن ذلك لا يجوز، وربما قالوا: إن ذلك لا يجوز من جهة أنه لا يجوز أن يعتقد المجتهد فى الحادثة قولين متضادين، ولا سيما على قوله: إن الحق من قول المجتهدين فى واحد، وما عداه باطل، وربما قالوا: إن تخريج المسألة على قولين يدل على نقصان الآلة، وقلة العلم، حتى لم يعرف الحق من القولين، ويحتاج أن يخرج المسألة على قولين.

وهذا خطأ؛ لأن ما ذكر عن الشافعى رحمه الله فيه قولان -: على وجوه، ليس فى شىء منها ما يتوجه عليه اعتراض:

فمنها: أن يذكر قولاً فى القديم، ثم يذكر قولاً آخر فى الجديد، فيكون مذهبه الثانى منهما، والأول مرجوع عنه، ويكون القولان له رحمه الله كالروايتين عن الإمامين أبى حنيفة، ومالك، وسائر الفقهاء رحمهم الله.

ومنها: أن يذكر قولين، ثم يدل على تصحيح مذهبه منهما بأن يقول: «هذا أشبه وأقرب إلى الصواب»، أو يُفسِد الآخر، ويقول: «هو مدخول فيه، أو منكسر»؛ فيبين أن مذهبه هو الآخر، أو يُفَرِّع على أحدهما، ويترك الآخر، فيعلم أنه هو المذهب.

فما كان منه على هذه الوجوه لا اعتراض عليه فيه؛ لأنه لم يجمعْ بين القولين فى الاختيار فينسب إلى أنه اعتقد قولين متضادين فى مسألة واحدة، ولا تَوَقَّفْ عن القطع بأحدهما، فيقال: إنه عجز عن إدراك الحق.

فإن قيل: إن كان مذهبه أحد القولين على ما ذكرتم، فما الفائدة فى ذكر القولين ؟

قلنا: إنما ذكر ذلك ليعلِّم أصحابه طرق العلل واستخراجها، والتمييز بين الصحيح من الفاسد من الأقاويل، وهذه فائدة كبيرة، وغرض صحيح.

وقد يكون من ذلك ما ينص فيه على قولين، ولا يبين مذهبه منهما.

قال القاضى أبو حامد: «ولا نعرف له ما هذا سبيله إلا فى ست عشرة مسألة، أو سبع عشرة مسألة».

فهذا أيضا لا اعتراض عليه فيه؛ لأنه لم يذكرهما على أنه مُعْتَقِد لهما، وكيف يقال هذا وهما قولان منصوصان.

وإنما ذكرهما؛ لأن الحادثة تحتمل عنده هذين القولين، ولم يرجح بعد أحدهما على الآخر، فذكرهما ليطلب منهما الصواب فأدركه الموت قبل البيان، وليس فى ذلك نقض على المجتهد، بل يدلك ذلك على غزارة علمه، وكمال فضله حين تزاحمت عنده الأصول، وترادفت الشبه حتى احتاج إلى التوقيف إلى أن ينكشف له وجه الصواب منهما فيحكم به.

فإن قيل: إذا لم يَبِنْ له الحق من القولين، ولم يكن مذهبه القولين، فما الفائدة فى ذكر القولين ؟

قلنا: فائدته أن الحق فى واحد من هذين القولين غير خارج منهما، وأن ما عداهما من الأقاويل باطل، وفى ذلك فائدة كثيرة، وغرض صحيح.

ولهذا جعل أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه الأمر شورى فى ستة، ولم ينص على واحد بعينه ليبين أن الإمامة لا تخرج منهم، ولا تطلب من غيرهم، فكذلك ها هنا.

مسألة:

إذا ذكر فى القديم قولا، ثم ذكر فى الجديد غيره، فمذهبه هو الثانى، والأول مرجوع عنه.

ومن أصحابنا من قال: لا يكون رجوعاً عن الأول ما لم يصرح بالرجوع.

لنا: أنهما قولان متضادان، فالثانى منهما تَرْكُ الأول، كما تقول فى النصين المتضادين عن النبى صلى الله عليه وسلم.

ولأنه إذا أفتى فى القديم بإحلال شىء، ثم أفتى فى الجديد بتحريمه، فقد أفتى ببطلان الأول، فلا يجوز أن يكون ذلك قولا له كما لو صَرَّح بالرجوع عنه.

واحتج المخالف: بأنه يجوز أن يجمع بين القولين فى حالة واحدة، ويكونا قولين له، فكذلك يجوز أن يذكر القولين فى وقتين، ويكون ذلك قولين له.

قلنا: إذا ذكر فى موضع واحد قولين، لم يمكن أن يجعل أحدهما رجوعا عن الآخر، فيحمل ذلك على أنه ذكرهما لينظر بهما.

وفى مسألتنا ذكر أحدهما بعد الآخر، فجعل الثانى رجوعا عن الأول؛ يدل عليه: أن صاحب الشرع لو ذكر قولين متضادين فى وقت واحد، لم يجعل أحدهما ناسخاً للآخر، بل يجمع بينهما، ويرتب أحدهما على الآخر، ولو أنه ذكر ذلك فى وقتين مختلفين جعل الثانى ناسخاً للأول، كما فى مسألتنا.

مسألة

إذا نص الشافعى رحمه الله فى مسألة على قولين، ثم أعاد المسألة، وذكر فيها أحد القولين، أو فَرَّعَ على أحد القولين، كان ذلك اختياراً للقول المعاد، والقول المُفَرَّع عليه فى قول المزنى رحمه الله.

ومن أصحابنا من قال: ليس فى ذلك دليل على الاختيار.

لنا: أن الظاهر أن مذهبه هو الذى أعاده، أو فَرَّعَ عليه؛ لأنه لو كان مقيما على القولين لأعادهما، وفَرَّع عليهما، ولما أفرد أحدهما بالإعادة والتفريع، دَلَّ على أنه هو الذى يذهب إليه، ويختاره من القولين.

واحتج المخالف: بأنه يجوز أن لا يعيد أحد القولين اكتفاء بما عُرِفَ له من القولين، ويجوز أن يُفَرِّع على أحدهما على أن معنى أن هذا القول أوضح فلا يكون ذلك اختياراً له قطعاً.

قلنا: يحتمل ما ذكروه، ولكن الظاهر ما قلناه؛ ولأن الإنسان لا يفتى إلا بما ذهب إليه، ولا يُفَرِّع إلا على مذهبه.

مسألة

إذا نَصَّ رحمه الله فى مسألة على حكم، ونَصَّ فى غيرها على حكم آخر، وأمكن الفصل بين المسألتين: لم ينقل جواب إحداهما إلى الأخرى، بل تحمل كل واحدة منهما على ظاهرها.

ومن أصحابنا من قال: ينقل جواب كل واحدة منهما إلى الأخرى، فيُخَرِّج المسألتين على قولين.

لنا: أن القول إنما يجوز أن يضاف إلى الإنسان إذا قاله، أو دل عليه بما يجرى مجرى القول فأما ما لم يقله، ولم يدل عليه، فلا يحل أن يُنْسَب إليه.

ولأن الظاهر أن مذهبه فى إحدى المسألتين خلاف مذهبه فى الأخرى؛ لأنه نص فيهما على المخالفة، فلا يجوز الجمع بين ما خالف.

واحتج المخالف: بأنه لما نَصَّ فى إحدى المسألتين، وفى نظائرها على غيره، وجب أن تحمل إحداهما على الأخرى؛ ألا ترى أن الله تعالى لما نَصَّ فى كفارة القتل على الإيمان، وأطلق فى كفارة الظهار -: قِسْنا إحداهما على الأخرى، واعتبرنا الإيمان فيهما، كذلك ها هنا.

قلنا: نَصَّ على الإيمان فى إحدى الكفارتين، وأَطْلَقَ فى الأخرى؛ فقِسْنا ما أَطْلَقَ على ما قَيَّدَ.

وفى مسألتنا: صَرَّحَ فى كل واحدة من المسألتين بخلاف الأخرى، فلا يجوز حمل إحداهما على الأخرى، كما تقول فى صيام الظهار والتمتع، لما نص على التتابع فى إحداهما، وعلى التفريق فى الأخرى لم يجعل حمل أحدهما على الآخر.

مسألة

لا يجوز أن ينسب إلى الشافعى رضى الله عنه ما يُخَرَّج على قوله، فيجعل قولاً له. ومن أصحابنا من قال: يجوز.

لنا: أن قول الإنسان ما نَصَّ عليه، أو دل عليه بما يجرى مَجْرَى النص، وما لم يقله، ولم يدل عليه، فلا يحل أن يضاف إليه؛ ولهذا قال الشافعى رحمه الله: «ولا ينسب إلى ساكت قول».

واحتج المخالف: بأن ما اقتضاه قياس قوله جائز أن ينسب إليه، كما ينسب إلى الله عز وجل، وإلى رسوله ما دل عليه قياس قولهما.

قلنا: ما دل عليه القياس فى الشرع، لا يجوز أن يقال: إنه قول الله عز وجل، ولا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما هذا دين الله، ودين رسوله عليه السلام بمعنى أنهما دلا عليه، ومثل هذه الإضافة لا تصح فى قول الشافعى فسقط ما قالوه.

قالوا: لا خلاف أنه لو قال فيمن باع شقصاً مشاعاً من دار: إن للشفيع فيه الشفعة. كان ذلك قوله فى الأرض والبستان والحانوت، وإن لم يذكرهما فكذلك ها هنا.

قلنا: إنما جعلنا قوله فى الدار قوله فى سائر ما ذكرتم من العقار؛ لأن طريق الجمع متساوية، والفرق بين الدار وغيرها لا يمكن، فجوابه فى بعضها جوابه فى الجميع، وكلامنا فى مسألتين يمكن الفرق بينهما، فأجاب فى إحداهما بجواب، فلا يجوز أن يجعل ذلك قوله فى الأخرى.

مسألة

إذا قال الشافعى رحمه الله فى مسألة بقول، ثم قال: «ولو قال قائل بكذا كان مذهباً» لم يجز أن يجعل ذلك قولاً له.

ومن أصحابنا من جعل ذلك قولاً له.

لنا: أن قوله: «ولو قال قائل بكذا كان مذهباً» ليس فيه دليل على أنه مذهبه، وإنما هو إخبار عن بيان احتمال المسألة لما فيها من وجوه الاجتهاد، فلا يجوز أن يجعل له هذا القول قولا.

واحتجوا: بأن قوله «ولو قال قائل بكذا كان مذهباً» ظاهرٌ أنه يحتمل هذا القول ويحتمل ما ذكروه، فصار كما قال: هذه المسألة تحتمل قولين.

والجواب: أن أكثر ما فيه أنه دل على ذلك، فيحتمل فى الاجتهاد، وهذا لا يدل على أنه مذهب له.

ألا ترى أنا نقول أبداً فى مسائل الخلاف: هذه مسالة يسوغ فيها الاجتهاد، ثم لا يقتضى ذلك أن تكون تلك المذاهب أقوالاً». أهـ[1]

***

(١) فى التبصرة ص٥١١ وما بعدها.

طريقتا المذهب، وطبقات الأصحاب

الإمام الشافعى رحمه الله تعالى كانت له تلامذة نشروا مذهبه فى بغداد، فى العراق، وآخرون نشروا مذهبه فى خراسان، وآخرون نشروا مذهبه فى مصر، وأصبحت هناك طريقتان كبيرتان فى العالم، طريقة الخراسانيين وطريقة العراقيين فى تناول مذهب الإمام الشافعى.

وبدأت كل طريقة فى التميز عن أختها ابتداء من أصحاب الشافعى كما سنذكره، وأصبح لكل فريق طريقة معينة فى التفكير الفقهى، وفى الاستنباط، وفى الأصول، إلا أنهما يعملان سويا من خلال أصول الشافعى بالجملة، وظل الحال هكذا إلى أن وصلنا إلى اتحاد الطريقتين مرة أخرى فى تلامذة القفال المروزى.

وأخذت الطريقتان تتلاشيان حتى انتهتا تماما فى عصر الإمام الرافعى، ومن بعده الإمام النووى، ولم يعد بعد ذلك ما كان يذكر فى هذه العصور من الفرق بين طريقة أصحابنا الخراسانيين وأصحابنا العراقيين.

وهذه الصورة للمذهب نجدها عند الإمام النووى حينما ذكر سلسلة التفقه التى تلقاها فى الفقه الشافعى.

سلسلة المذهب الشافعى:

يقول الإمام النووى رحمه الله تعالى: فأما أنا فأخذت الفقه قراءة وتصحيحا وسماعا وشرحا وتعليقا عن جماعات أولهم شيخى الإمام أبو إبراهيم إسحاق بن أحمد بن عثمان المغربى ثم المقدسى رضى الله عنه، ثم شيخنا أبو عبد الرحمن بن نوح بن محمد ابن إبراهيم المقدسى، ثم الدمشقى مفتى دمشق، ثم شيخنا أبو حفص عمر بن أسعد ابن أبى طالب الربعى، ثم الأربلى، وتفقه شيوخنا على الإمام أبى عمرو ابن الصلاح، وتفقه هو على والده فأخذ عنه الطريقتين.

أما طريقة العراقيين: فعلى ابن سعيد عبد الله بن محمد بن هبة الله بن على بن أبى عسرون الموسوى، وتفقه أبو سعيد على القاضى أبى على الفارقى، وتفقه الفارقى على الشيخ أبى إسحاق الشيرازى، الذى تفقه على القاضى أبى الطيب الطبرى طاهر ابن عبد الله، وأبو الطيب تفقه على أبى الحسن الماسرجسى محمد بن على بن سهل بن مصلح، وتفقه أبو الحسن الماسرجسى على أبى

إسحاق المروزى إبراهيم بن أحمد، وتفقه المروزى على ابن سريج، وهو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج، وتفقه ابن سريج على أبى القاسم عثمان بن باشر الأنماطى، وتفقه الأنماطى على المزنى، أبى إبراهيم إسماعيل بن يحيى، وتفقه المزنى على الإمام الشافعى.

والإمام الشافعى على جماعة منهم: مالك بن أنس، والإمام سفيان بن عيينة، والإمام أبو خالد مسلم بن خالد الزنجى.

أما الإمام مالك: فتفقه على ربيعة الرأى عن أنس، وعلى نافع عن ابن عمر.

وأما الإمام سفيان بن عيينة فعلى: عمرو بن دينار عن ابن عمر، وابن عباس رضى الله عنهما.

وأما الإمام أبو خالد مسلم بن خالد الزنجى: فعلى عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج عن عطاء بن أبى رباح عن ابن عباس.

وأخذ ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم، وعن جماعات من الصحابة منهم: عمر بن الخطاب، وعلى، وزيد بن ثابت رضى الله عنهم جميعا عن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم.

يقول الإمام النووى: وأما طريقة أصحابنا الخراسانيين، فأخذتها عن شيوخنا المذكورين عن ابن الصلاح عن والده عن أبى القاسم بن البزرى الجزرى عن إلكيا الهراسى أبى الحسن على بن محمد بن على، والذى تفقه على إمام الحرمين أبى المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى عن والده أبى محمد الجوينى عن القفال المروزى الصغير، والذى تفقه على أبى زيد المروزى محمد بن أحمد بن عبد الله، وأخذ أبو زيد عن أبى إسحاق المروزى عن ابن سريج على ما سبق[١].

ومن هنا يتبين لنا أن ابن الصلاح كان قد تلقى الطريقتين، وأن طريقة العراقيين والخراسانيين ما زالتا تدرسا حتى عصر ابن الصلاح الذى جمع بينهما كما جمع بينهما قبل ذلك أبو إسحاق المروزى أيضا.

وأبو إسحاق المروزى هو: إبراهيم بن أحمد صاحب الشرح، قال عنه الإمام النووى: وحيث أطلق أبو إسحاق فى المذهب فهو المروزى، كان إماما جليلا غواصا على المعانى ورعاً زاهداً، وهو إمام جماهير أصحابنا، وشيخ المذهب، وإليه ينتهى طريقة أصحابنا العراقيين والخراسانيين - كما

(١) راجع تهذيب الأسماء واللغات ١/١٨، ١٩ بتصرف.

قدمنا فى سلسلة الفقه - تفقه على أبى العباس بن سريج، وانتهت إليه رئاسة العلم ببغداد، وانتشر العلم عن أصحابه فى البلاد، شرح المختصر (يعنى مختصر المزنى)، وصنف فى الأصول، ونشر مذهب الشافعى فى العراق، وسائر الأمصار، وأخذ عنه الأئمة، وانتشر الفقه من أصحابه فى البلاد، وخرج إلى مصر آخر عمره.

قال العبادى: وقعد فى مجلس الشافعى بمصر سنة القرامطة، واجتمع عليه الناس، وضربوا إليه أكباد الإبل، وسار فى الآفاق عن مجلسه سبعون إماما من أصحاب الشافعى، وتوفى بها سنة ٣٤٠هـ.

طبقات الخراسانيين:

إذا ألقينا الضوء على خراسان نجد أن مدائن خراسان كانت أربعة: نيسابور، وهراة وبلخ، ومرو، ومرو أعظمها ولهذا يعبر أصحابنا بالخراسانيين تارة، وبالمراوزة[١] أخرى، والمراد بمرو إذا أطلقت مرو الشاهجان، والشاهجان معناه روح الملك.

وأما مرو الروذ فإنها تستعمل مقيدة، والروذ هو النهر بلغة فارس، والنسبة إلى مرو: المروزى، وإلى مرو الروذ المروروذى، وقد تخفف إلى المروذى[٢].

والشافعية بخراسان كانت الطبقة الأولى منهم هى طبقة أصحاب الشافعى: منهم إسحاق بن راهويه الحنظلى، ومنهم حامد بن يحيى بن هانىء البلخى، وقد أخذ عن الشافعى، وأكثر عن سفيان بن عيينة، ومات ٢٠٢هـ فى حياة الشافعى، ومنهم أبو سعيد الأصفهانى الحسن بن محمد بن يزيد، وهو أول من حمل علم الشافعى إلى أصفهان، ومنهم أبو الحسين النيسابورى على بن سلمة بن شقيق، ومات ٢٥٢هـ.

والطبقة الثانية طبقة تلامذتهم، وعلى رأسهم: أبو بكر بن إسحاق بن خزيمة صاحب الصحيح، ومنهم أبو عبد الله محمد بن نصر المروزى، الذى ولد ببغداد سنة ٢٠٢هـ، ونشأ بنيسابور، وتفقه بمصر على أصحاب الشافعى، وسكن بسمرقند إلى أن توفى سنة ٢٩٤هـ، ومنهم أبو محمد المروزى عبدان بن محمد بن عيسى، تفقه على المزنى، ومنهم أبو عاصم فضيل بن محمد الفضيلى الكبير الفقيه،

---

(١) المراوزة: جمع مروزى نسبة إلى مرو.

(٢) راجع طبقات الشافعية لابن هداية الله.

فقيه هراة ومفتيها، ومنهم أبو الحسن الصابونى، ومنهم أبو سعيد الدارمى، ومنهم أبو عمرو الخفاف رئيس نيسابور، ومنهم أبو عبد الله محمد بن إبراهيم العبدى البوشنجى.

ثم بعد ذلك تلتهم طبقة ثالثة هى طبقة تلامذة هؤلاء، وعلى رأسهم: أبو على الثقفى، وأبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب الصبغى، وأبو بكر المحمودى المروزى، وأبو الفضل يعقوب بن إسحاق بن محمود الهروى.

ثم بعد ذلك تلتهم طبقة رابعة هى تلامذة الطبقة الثالثة، ومنهم أبو إسحاق المروزى تلميذ ابن سريج، والذى تلتقى عنده سلسلة الطريقتين كما ذكرنا عن النووى سابقا، ومنهم أيضا أبو الوليد حسان بن محمد القرشى النيسابورى، ومنهم أبو الحسين النسوى، ومنهم أبو بكر البيهقى، ومنهم أبو منصور عبد الله بن مهران، وهو من أكابر أصحاب الوجوه.

وتأتى بعد ذلك الطبقة الخامسة، وعلى رأسهم: أبو زيد المروزى، وأبو سهل الصعلوكى، وأبو العباس الهروى، وأبو حفص الهروى وغيرهم.

وهكذا تأتى الطبقة السادسة من تلامذتهم، وعلى رأسهم: وأبو بكر القفال المروزى شيخ الطريقة، وأبو الطيب الصعلوكى، وأبو يعقوب الأبيوردى، وأبو إسحاق الإسفراييني.

ثم تأتى الطبقة السابعة، وعلى رأسهم: القاضى الحسين، وأبو على السنجى، وأبو بكر الصيدلانى.

ثم تأتى الطبقة الثامنة من الخراسانيين، وعلى رأسهم: إمام الحرمين والذى قد ألف كتابه الكبير «نهاية المطلب فى دراية المذهب»، وسنرى كيف أنه كان بداية لسلسلة كتب الشافعية.

ثم تأتى الطبقة التاسعة، وهى من أواخر طبقات هذه السلسلة، فمنهم إلكيا الهراسى، وأبو سعد المتولى، ومحيى السنة البغوى، والرويانى، ومنهم أيضا إمام الحرمين، وحجة الإسلام الغزالى.

كتب الخراسانيين:

هناك الكثير من كتب الخراسانيين، أشهرها مصنفات أبى على السنجى الذى شرح مختصر المزنى، والذى سماه إمام الحرمين بالمذهب الكبير، وأيضا شرح تلخيص ابن القاص، وشرح فروع ابن حداد، التى اهتم الخراسانيون بشرحها كثيرا.

قال النووى: واعلم أنه متى أطلق القاضى فى كتب متأخرى الخراسانيين كالنهاية والتتمة والتهذيب وكتب الغزالى ونحوها فالمراد القاضى الحسين، ومتى أطلق القاضى فى كتب متوسطى العراقيين فالمراد القاضى أبو حامد المروزذى.

وقال ابن السبكى: ومن كتب الخراسانيين وأتباعهم: تعليقة القاضى حسين، والفتاوى له، والسلسلة للجوينى، والجمع والفرق له، والنهاية لإمام الحرمين، والتهذيب للبغوى والإبانة للفورانى، والعمدة للفورانى أيضا، وتتمة الإبانة للمتولى، والبسيط والوسيط والوجيز والخلاصة للغزالى، وشرح الوسيط لشيخنا ابن الرفعة، وإشكالات الوسيط والوجيز للعجيلى، وحواشى الوسيط لابن السكرى، وإشكالات الوسيط لابن الصلاح، والشرح الكبير للرافعى، والشرح الصغير له، والتهذيب له، والروضة للنووى، ومختصر المختصر للجوينى، وشرحه المسمى بالمعتبر، والمحرر، والمنهاج، وتذكرة العالم لأبى على بن سريج، واللباب للشيشى[1] اهـ.

طبقات العراقيين:

ذاك ما كان من أمر الخراسانيين، أما طبقات طريقة العراقيين، فأولها كان من طبقة أصحاب الشافعى، منهم: أبو ثور إبراهيم بن خالد الكلبى البغدادى الذى تفقه على الإمام مباشرة، ومنهم أحمد بن حنبل الإمام المشهور، ومنهم أبو جعفر الخلال أحمد بن خالد البغدادى، ومنهم أبو جعفر النهشلى ثم البغدادى، ومنهم أبو عبد الله الصيرفى، ومنهم أبو عبد الرحمن أحمد بن يحيى بن عبد العزيز البغدادى، ومنهم الحارث بن سريج النقال وهو الذى نقل كتاب الشافعى «الرسالة» إلى عبد الرحمن بن مهدى ومات ٢٣٦هـ، ومنهم الحسن بن عبد العزيز المصرى نزيل بغداد، ومنهم الكرابيسى الحسين بن على البغدادى الذى مات فى ٢٤٨هـ.

والطبقة الثانية من العراقيين كان على رأسهم: أبو القاسم الأنماطى، وأبو بكر النيسابورى، وأبو جعفر محمد بن أحمد بن نصر التُرمذى، والقاضى أبو عبيد على بن الحسين بن حربويه البغدادى، وأبو إسحاق الحربى، وأبو الحسن المنذرى.

---

(١) راجع مقدمة تكملة المجموع لتقى الدين السبكى ١٠/٦.

والطبقة الثالثة من العراقيين كان على رأسهم: ابن سريج وهو شيخ الأصحاب، وسالك سبيل الإنصاف، وصاحب الأصول والفروع، وناقض قوانين المعترضين على الشافعى: أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج القاضى البغدادى شيخ الشافعية فى عصره، ومنهم أبو سعيد الاصطخرى، ومنهم أبو على بن الخيران، ومنهم أبو حفص المعروف بابن الوكيل: عمر بن عبد الله البغدادى.

والطبقة الرابعة، وهم تلامذة الثالثة: على رأسهم أبو إسحاق المروزى، ومنهم أبو على بن أبى هريرة، وأبو الطيب محمد بن فضل بن مسلمة البغدادى، وأبو بكر الصيرفى البغدادى، وأبو العباس بن القاضى، وأبو جعفر الاستراباذى، وأبو بكر أحمد ابن الحسين بن سهل الفارسى صاحب «عيون المسائل فى نصوص الشافعى»، ومات ٣٥٠هـ، ومنهم أيضا أبو الحسين أحمد بن محمد بن أحمد بن القطان المتوفى ٣٥٩هـ.

ثم جاءت الطبقة الخامسة من بعدهم، وعلى رأسهم: الداركى وهو: أبو القاسم عبد العزيز بن عبد الله البغدادى شيخ العراق، ومنهم أبو على الطبرى، ومنهم أبو الحسن بن المرزبان.

ثم جاءت الطبقة السادسة من بعدهم، وهم تلامذة الطبقة الخامسة، وعلى رأسهم: أبو حامد الإسفراييني أحمد بن محمد بن أحمد البغدادى الذى توفى فى ٤٠٦هـ، ومنهم أبو الحسن الماسرجسى، ومنهم أبو الفضل النسوى.

ثم جاءت الطبقة السابعة: منهم أبو الحسن الماوردى صاحب كتاب الحاوى، والقاضى أبو الطيب، وسليم بن أيوب الرازى، وأبو الحسن المحاملى والشاشى، والبندنيجى، والقاضى أبو سعيد الأبيوردى.

ثم جاءت الطبقة الثامنة، وهى من خواتم طريقة العراقيين: منهم القاضى أبو السائب عقبة بن عبد الله بن موسى الهمدانى، وأبو الحسن المحاملى الكبير، وأبو سهل أحمد بن زياد، والفقيه البغدادى، وأبو بكر محمد بن عمر الزيادى البغدادى، وأبو محمد الجوزجانى، وأبو الطيب الصائد الخلال صاحب كتاب العراقيين.

كتب العراقيين:

أهم كتب كانت لطريقة العراقيين، يقول فيها الإمام النووى: واعلم أن مدار كتب أصحابنا العراقيين أو جماهيرهم مع جماعات من الخراسانيين، على تعليق الشيخ أبى حامد وهو فى نحو خمسين

مجلدا، جمع فيه من النفائس ما لم يشارك فى مجموعه من كثرة المسائل والفروع، وذكر مذاهب العلماء وبسط أدلتها والجواب عنها. قال: واعلم أن نسخ تعليق الشيخ أبى حامد تختلف فى بعض المسائل، وقد نبهت على كثير من ذلك فى شرح المهذب.

ومن كتبهم أيضا يقول الإمام السبكى: تعليقة الشيخ أبى حامد الإسفراييني، والذخيرة للبندنيجى، والدريق للشيخ أبى حامد، وتعليقة البندنيجى أيضا، والمجموع والأوسط للمحاملى، والمقنع واللباب والتجريد للمحاملى، وتعليقة القاضى أبى الطيب الطبرى، والحاوى، والإقناع للماوردى، واللطيف لأبى الحسين ابن خيران، والتقريب والمجرد لسليم، والكفاية لسليم، والكفاية للعبدرى، والتهذيب لنصر المقدسى، والكافى وشرح الإشارة له، والكفاية للمحاجرى، والتلقين لابن سراقة، وتذنيب الأقسام للمرعشى، والكافى للزبيدى، والمطارحات لابن اللقان، والشافى للجرجانى، والتجريد له، والمعاياة له، والبيان للعمرانى، والانتصار لابن عسرون، والمرشد له، والتنبيه والإشارة له، والشامل لأبى نصر بن الصباغ، والعدة لأبى عبد الله الحسين بن على الطبرى، والبحر للرويانى، والحلية للشاشى، والحلية للرويانى، والتنبيه للمصنف يعنى أبا إسحاق الشيرازى، وشرحه لابن يونس، وشرحه لشيخنا ابن الرفعة، ودفع التمويه عن مشكلات التنبيه لأحمد بن كتاسب[١].

فقه الطريقتين والجمع بينهما:

يقول الإمام النووى فى فقه الطريقتين: اعلم أن نقل أصحابنا العراقيين لنصوص الشافعى وقواعد مذهبه ووجوه متقدمى أصحابنا أتقن وأثبت من نقل الخراسانيين غالبا، والخراسانيون أحسن تصرفا وبحثا وتفريعا وترتيبا.

يقول تاج الدين السبكى فى ترجمة الإمام أبى على الحسين بن شعيب بن محمد السنجى: أول من جمع بين الطريقتين.

وقال أيضا عن الفورانى: إنه ذكر فى خطبة الإبانة أنه بين الأصح من الأقوال والوجوه، قال التاج السبكى: وهو من أقدم المبتدئين لهذا الأمر.

---

(١) راجع مقدمة تكملة المجموع لتقى الدين السبكى ١٠/٥.

ثم قام إمام الحرمين بجمع طرق المذهب ووجوه الأصحاب المتقدمين فى عمله العظيم نهاية المطلب فى علم المذهب، وقام بالترجيح فيما اختلف فيه الأصحاب، فى ضوء قواعد المذهب، وسار تلميذه الغزالى من بعده على نهجه وأكمل ما بدأه وهذبه، وفتح المجال لتهذيب المذهب وتنقيحه، ذلك الغرض الذى خُدم وخُتم بجهود الإمامين الرافعى والنووى، ولهذا استحقا لقب الشيخين.

***

أعلام الشافعية

صنف الإمام النووى كتابه المشهور تهذيب الأسماء واللغات، جمع فيه ما وقع من ذلك فى مختصر المزنى، والمهذب، والتنبيه، والوسيط، والوجيز، والروضة، وقال رحمه الله: «وخصصت هذه الكتب بالتصنيف لأن الخمسة الأولى منها مشهورة بين أصحابنا يتداولونها أكثر تداول، وهى سائرة فى كل الأمصار، مشهورة للخواص والمبتدئين فى كل الأقطار...» كما تشتمل طبقات ابن هداية الله الحسينى على مهمات أعلام الأصحاب.

وسنذكر منهما ما تمس إليه الحاجة على سبيل الاختصار.

فمن ذلك[١]:

أبو أمية الطرسوسى: محمد بن إبراهيم، ت ٢٧٣.

أبو إسحاق: حيث أطلق فى المذهب فهو المروزى، يأتى.

أبو إسحاق الإسفراينى: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، ت ٤١٨هـ.

أبو إسحاق الشيرازى: إبراهيم بن على بن يوسف بن عبد الله الشيرازى، ت ٤٧٢هـ.

أبو إسحاق المروزى: إبراهيم بن أحمد المروزى، شيخ المذهب، وإليه ينتهى طريقة الخراسانيين والعراقيين، ت ٣٤٠ هـ.

أبو الحسن الماوردى: على بن محمد بن حبيب، صاحب الحاوى، ت ٤٥٠هـ.

أبو الحسن الماسرجسى: محمد بن على بن سهل بن مفلح، ت ٣٨٤هـ.

أبو الحسين بن القطان: أحمد بن محمد بن أحمد بن القطان البغدادى، ت ٣٥٩هـ.

أبو الربيع الإيلاقى: طاهر بن محمد بن عبد الله، ت ٤٦٥هـ.

أبو الطيب الصعلوكى: سهل بن محمد بن سليمان العجلى، ت ٣٨٧هـ.

أبو الطيب الطبرى: القاضى طاهر بن عبد الله بن طاهر، ت ٤٥٠هـ.

---

(١) ترجمنا للعلم بما اشتهر به، سواء كان كنية، أو نسبة، أو لقبا، ونحو ذلك، ثم بينا اسمه ونسبه.

أبو العباس ابن سريج: أحمد بن عمر بن سريج البغدادى، إمام الأصحاب، تفقه على أبى القاسم الأنماطى، وتفقه الأنماطى على المزنى، توفى ابن سريج ٣٠٦هـ، وعد مجدد قرنه.

أبو العباس ابن القاص: أحمد بن أبى أحمد القاص الطبرى، صاحب التلخيص، ت ٣٣٥هـ.

أبو القاسم الداركى: عبد العزيز بن عبد الله، ٣٧٥هـ.

أبو الوليد النيسابورى: حسان بن محمد بن أحمد بن هارون، ٣٤٩هـ.

أبو بكر الإسماعيلى: أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل الجرجانى، ت ٣٧١هـ.

أبو بكر الصبغى: أحمد بن إسحاق، ت ٣٤٢هـ.

أبو بكر الصيرفى: محمد بن عبد الله، ت ٣٣٠هـ.

أبو بكر النيسابورى: عبد الله بن محمد بن زياد، ت ٣٢٤هـ.

أبو بكر بن الحداد: محمد بن أحمد القاضى المصرى صاحب كتاب الفروع، من مشهورات كتب المذهب، ت ٣٤٥هـ.

أبو بكر بن المنذر: محمد بن إبراهيم بن المنذر، صاحب التصانيف، ت ٣٠٩هـ.

أبو بكر بن لال: أحمد بن على بن أحمد، ت ٣٧٨هـ.

أبو ثور: إبراهيم بن خالد الكلبى، ت ٢٤٠هـ.

أبو حامد الإسفراينى: أحمد بن محمد بن أحمد، شيخ طريقة العراق، ت ٤٠٦هـ.

أبو حامد المروروذى: أحمد بن بشر بن عامر القاضى، ت ٣٦٢هـ.

أبو زيد المروزى: محمد بن أحمد بن عبد الله، ت ٣٧١هـ.

أبو سعد المتولى: عبد الرحمن بن مأمون، صاحب تتمة الإبانة، ت ٤٧٨ هـ.

أبو سعيد الاصطخرى: الحسن بن أحمد بن يزيد بن عيسى، ت ٣٢٨هـ.

أبو سهل الصعلوكى: محمد بن سليمان بن محمد العجلى، ت ٣٦٩هـ.

أبو طاهر الزيادى: محمد بن محمد بن مَحْمِش بن على، ت بعد ٤٠٠هـ.

أبو عبد الله الزبيرى: الزبير بن أحمد بن سليمان، من نسل الزبير بن العوام، توفى الزبيرى قبل ٣٢٠هـ.

أبو على الثقفى: محمد بن عبد الوهاب النيسابورى، ت ٣٢٨هـ.

أبو على السنجى: الحسين بن شعيب، أخذ على القفال والشيخ أبى حامد شيخا الطريقتين، وجمع بينهما فى تصانيفه.

أبو على الطبرى: الحسن بن القاسم، ت ٣٥٠هـ.

أبو على بن أبى هريرة: القاضى الحسن بن الحسين البغدادى، ت ٣٤٥هـ.

الأبيوردى: أبو منصور على بن الحسين ت ٤٨٧هـ، وأبو سهل أحمد بن على ت ٤٨٣هـ.

الأذرعى: شهاب الدين أحمد بن عبد الله الأذرعى، صاحب «جمع التوسط والفتح بين الروضة والشرح»، وغنية المحتاج شرح المنهاج الفروعى، وقوت المحتاج شرح المنهاج الفروعى أيضا أكبر من الأول، وهو المراد بالقوت عند الإطلاق، ت ٧٠٨ هـ.

الأنماطى: عثمان بن سعيد بن بشار، ت ٢٨٨هـ.

الأودنى: أبو بكر محمد بن عبد الله الأودنى، ت ٣٨٥هـ.

الإسنوى: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، صاحب التمهيد، والمهمات، وشرح المنهاج الأصولى، وغيره، ت ٧٧٢هـ.

إمام الحرمين: ضياء الدين أبو المعالى عبد الملك بن الشيخ أبى محمد الجوينى، صاحب التصانيف، وإمام الأصحاب، والإمام عند الإطلاق فى كتب الفروع، ت ٤٧٨.

ابن أبى عصرون: أبو سعد عبد الله بن محمد بن هبة الله الموصلى، ت ٥٨٥هـ.

ابن أبى هريرة: القاضى الحسن بن الحسين البغدادى، ت ٣٤٥هـ.

ابن الرفعة: أبو يحيى نجم الدين أحمد بن محمد بن على الأنصارى، صاحب الكفاية شرح التنبيه، والمطلب شرح الوسيط، وغيرها، وهو شيخ السبكى، ت ٧٣٥هـ.

ابن السبكى: جمال الدين، وتاج الدين، وبهاء الدين.

ابن الصباغ: أبو نصر عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد، صاحب الشامل، ت ٤٧٧هـ.

ابن الصلاح: تقى الدين أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الكردى، صاحب التصانيف كالمقدمة فى المصطلح والفتاوى وشرح مسلم وغيرها، ت ٦٤٣هـ.

ابن المنذر: محمد بن إبراهيم بن المنذر، ت ٣٠٩هـ.

ابن بنت الشافعى: أحمد بن محمد بن عبد الله المطلبى الشافعى نسبا ومذهبا، أبوه ابن عم الإمام الشافعى، وأمه زينب بنت الإمام الشافعى رحمه الله، من كبار أئمة الأصحاب المتقدمين، لم يكن فى آل شافع بعد الإمام الشافعى أجل منه.

ابن برهان: أبو الفتح أحمد بن على بن برهان، ت ٥١٨هـ.

ابن خزيمة: محمد بن إسحاق، شمس الأئمة، صاحب الصحيح، ت ٣١١هـ.

ابن خيران: على بن الحسين بن صالح بن خيران البغدادى، ت ٣١٠هـ تقريبا.

ابن كج: القاضى يوسف بن أحمد الدينورى، ت ٤٠٥هـ.

ابن مرزبان: أبو الحسن على بن أحمد البغدادى، ت ٣٦٦هـ.

الاستراباذى: أحمد بن محمد أبو جعفر الاستراباذى.

البغوى: محيى السنة الحسين بن مسعود البغوى، صاحب التهذيب، شرح السنة، وغيره، ت ٥١٠هـ.

البندنيجى: القاضى أبو على الحسن بن عبد الله، صاحب الجامع والذخيرة، ت ٤٢٥هـ.

بهاء الدين بن السبكى: أبو حامد أحمد بن على، شارح التلخيص البلاغى، ت ٧٧٣هـ.

البوشنجى: أبو عبد الله محمد بن إبراهيم البوشنجى ت ٢٩٠هـ، وأبو سعيد إسماعيل بن أبى القاسم عبد الواحد بن إسماعيل، ت ٥٣٠هـ.

البويطى: أبو يعقوب يوسف بن يحيى القرشى، ت ٢٣١هـ.

البيهقى: أبو بكر أحمد بن الحسين، صاحب التصانيف، ت ٤٥٨هـ.

تاج الدين بن السبكى: شيخ الإسلام عبد الوهاب بن على، ت ٧٧١هـ.

الجرجانى: جماعة منهم: أبو أحمد محمد بن أحمد، ت ٣٧٣ هـ.

وأبو العباس الجرجانى أحمد بن محمد القاضى صاحب كتاب المعاياة والتحرير والبلغة، ت ٤٨٢هـ.

جمال الدين ابن السبكى: الحسين بن على، نبغ وتفقه، وتولى التدريس بعدة مدارس، وتوفى فى حياة والده، سنة ٧٥٥هـ.

الجوينى: أبو محمد عبد الله بن يوسف، والد إمام الحرمين، ت ٤٣٨هـ.

حرملة: أبو عبد الله حرملة بن يحيى بن عبد الله المصرى التجيبى، صاحب الإمام الشافعى، وأحد رواة كتبه، ٢٤٣هـ.

الحليمى: أبو عبد الله الحسن بن الحسين، صاحب المنهاج فى شعب الإيمان، ت ٤٠٦هـ.

الحميدى: عبد الله بن الزبير، ت ٢١٩هـ.

الخضرى: محمد بن أحمد المروزى.

الخطيب البغدادى: أبو بكر أحمد بن الخطيب البغدادى، صاحب التصانيف، ت ٤٦٣هـ.

الدارمى: أبو الفرج محمد بن عبد الواحد البغدادى، ت ٤٤٩هـ.

الرازى: فخر الدين عمر بن الحسين، الإمام على الإطلاق فى كتب الأصول، ت ٦٠٦هـ.

الرافعى: أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم القزوينى، محرر المذهب، ت٦٢٣هـ.

الربيع الجيزى: الربيع بن سليمان الجيزى صاحب الإمام الشافعى رحمه الله، له رواية قليلة عن الشافعى مذكورة فى الكتب، ت ٢٥٦هـ.

الربيع المرادى: الربيع بن سليمان المرادى، قال الشافعى له: أنت راوية كتبى، فكان كما قال، فهو أكثر أصحاب الشافعى رواية عنه، ت ٢٧٠هـ.

الرويانى: عبد الواحد بن إسماعيل أبو المحاسن فخر الإسلام الرويانى، صاحب البحر، ت ٥٠٢هـ، وابن أخته أبو المكارم الرويانى عبد الله بن على صاحب العدة، وابن عمه القاضى شريح بن عبد الكريم الرويانى، صاحب روضة الحكام، ت ٥٠٥هـ.

الزركشى: بدر الدين محمد بن بهادر، له شرح المنهاج الفروعى، وخادم الروضة، والبحر المحيط فى الأصول، وغير ذلك، ت ٧٩٤هـ.

الزعفرانى: أبو على الحسن بن محمد بن الصباح، صاحب الإمام الشافعى رحمه الله، أحد رواة القديم، ت ٢٦٠هـ.

السبكى: شيخ الإسلام تقى الدين على بن عبد الكافى، ت ٧٥٦هـ، وأبناؤه: جمال الدين، وتاج الدين، وبهاء الدين.

السرجسى: أبو الحسن محمد بن على، ٣٨٤.

سليم الرازى: سليم بن أيوب أبو الفتح الرازى، ت ٥٤٧هـ.

السمعانى: أبو المظفر منصور بن محمد التميمى، صاحب القواطع فى أصول الفقه، أجل ما صنف فيه، ت ٤٨٩هـ.

الشاشى: فخر الإسلام محمد بن أحمد بن الحسين الشاشى، وهو المعروف بالمستظهرى، صاحب حلية العلماء، ت ٥٠٧ هـ.

شرف الدين ابن المقرى: إسماعيل بن أبى بكر المقرى، صاحب الإرشاد، والروض، وإخلاص الناوى شرح الحاوى الصغير وغيرها، ت ٨٣٧هـ.

الشيخ أبو حامد: أحمد بن محمد بن أحمد، أبو حامد الإسفراينى، شيخ طريقة العراق، ت ٤٠٦هـ.

صاحب الإبانة: هو الفورانى يأتى.

صاحب الإرشاد: شرف الدين ابن المقرى.

صاحب البحر: هو الرويانى المتقدم.

صاحب البيان: أبو الخير يحيى بن أبى الخير سالم العمرانى، ت ٥٥٨ هـ.

صاحب التتمة: أبو سعد المتولى تقدم.

صاحب التعجيز: تاج الدين عبد الرحيم بن عبد الملك، ت ٦٦٩هـ.

صاحب التقريب: أبو الحسن القاسم بن القفال الشاشى الكبير.

صاحب التلخيص: أبو العباس بن القاص، تقدم.

صاحب التهذيب: محيى السنة الحسين بن مسعود البغوى، صاحب شرح السنة، وغيره، ت ٥١٠هـ.

صاحب التوشيح: تاج الدين بن السبكى.

صاحب الجرجانيات: أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد الرويانى، الجد الأعلى للرويانى صاحب البحر، ت ٤٥٠هـ.

صاحب الحاوى: هو أبو الحسن الماردى.

صاحب الذخائر: بهاء الدين أبو العلى المَجَلِّى بن نجا المخزومى الأسيوطى المصرى، الشهير بالقاضى مجلى، ت ٥٤٩هـ.

صاحب الروض: شرف الدين ابن المقرى تقدم.

صاحب الشامل: ابن الصباغ تقدم.

صاحب العدة: اثنان أبو المكارم الرويانى عبد الله بن على، وأبو عبد الله الحسين بن على بن الحسين، قال ابن هداية الله الحسينى: «والعدتان كتابان جليلان، وقف النووى على العدة لأبى عبد الله دون العدة لأبى المكارم، والرافعى بالعكس، لكن علم بعدة أبى عبد الله، وبلغه منها النقل، فحيث أطلق النووى فى زيادات العدة فمراده: عدة أبى عبد الله، وحيث أطلق الرافعى فى الشرحين العدة فمراده عدة أبى المكارم، وما يرويه عن عدة أبى عبد الله يضيفها إلى صاحبها، فيقول عن الحسين الطبرى فى عدته»[1].

---

(١) طبقات الشافعية، ص ٢٠٩.

صاحب الفروع: أبو بكر بن الحداد: محمد بن أحمد القاضي المصرى، من مشهورات كتب المذهب، ت ٣٤٥هـ.

صاحب المذهب الكبير: أبو على السنجى تقدم، والمذهب الكبير شرح على مختصر المزنى، سماه بذلك إمام الحرمين.

صاحب جمع الجوامع: أبو سهل أحمد بن محمد الدورى، المعروف بابن عفريس، ت ٣٦٢ هـ.

الصيدلانى: أبو بكر محمد بن داود المروزى، ت ٤٢٧هـ تقريبا.

العبادى: أبو عاصم محمد بن أحمد بن محمد الهروى، له المبسوط، والهادى والزيادات، وزيادات الزيادات، وطبقات الفقهاء المشهورة، ت ٤٥٨ هـ. وابنه أبو الحسن العبادى أحمد بن أبى عاصم، صاحب كتاب الرقم، ت ٤٩٥هـ. ولنا عبادى آخر، وهو: ابن قاسم العبادى متأخر عنهما بقرون، يأتى فى النحت الخطى عند الشافعية.

العز بن عبد السلام: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الدمشقى السلمى، شيخ الإسلام، ت ٦٦٠هـ.

الغزالى: حجة الإسلام محمد بن محمد، صاحب التصانيف، ت ٥٠٥هـ.

الفارقى: أبو على الحسن بن إبراهيم الفارقى، ت ٥٢٨هـ.

الفورانى: عبد الرحمن بن محمد بن أحمد، صاحب الإبانة، والعمدة، ت ٤٦١هـ.

القاضى: فى كتب متأخرى الخراسانيين كالنهاية والتتمة والتهذيب وكتب الغزالى ونحوها فالمراد القاضى الحسين، ومتى أطلق القاضى فى كتب متوسط العراقيين فالمراد القاضى أبو حامد المروروذى، ومتى أطلق فى كتب الأصول لأصحابنا فالمراد القاضى أبو بكر الباقلانى الإمام المالكى فى الفروع، ومتى أطلق فى كتب المعتزلة أو كتب أصحابنا الأصوليين حكاية عن المعتزلة فالمراد به القاضى الجبائى.

القاضى أبو حامد: أحمد بن بشر بن عامر القاضى، أبو حامد المروروذى، ت ٣٦٢هـ.

القاضى حسين: الحسين بن محمد أبو على المروزى، ٤٦٢هـ.

القاضى مجلى: صاحب الذخائر بهاء الدين أبو العلى المَجَلِّى بن نجا المخزومى الأسيوطى المصرى، ت ٥٤٩هـ.

القفال الشاشى - القفال الكبير: أبو بكر محمد بن على بن إسماعيل، وهو المراد عند إطلاق القفال فى كتب الأصول والتفسير والحديث والجدل، ت ٣٣٦هـ.

القفال المروزى - القفال الصغير: عبد الله بن أحمد القفال المروزى، شيخ طريقة خراسان، ت ٤١٧هـ.

الكرابيسى: الحسين بن على بن يزيد، صاحب الإمام الشافعى رحمه الله، ت ٢٤٨هـ.

الكرخى: أبو القاسم منصور بن عمرو، ت ٤٤٧هـ.

الكيا الهراسى: أبو الحسن عماد الدين على بن محمد الطبرى، ت ٥٠٤هـ.

الماسرجسى: أبو الحسن محمد بن على بن سهل.

المحاملى: أبو الحسن أحمد بن محمد بن أحمد الضبى، صاحب تحرير الأدلة، والمقنع، واللباب، والمجموع، والمجرد، ورؤوس المسائل، ت ٤١٥هـ.

المحمودى: أبو بكر محمد بن محمود المروزى.

المروزى: محمد بن نصر، صاحب التصانيف، ت ٢٩٤هـ.

المزنى: أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى، صاحب الإمام الشافعى رحمه الله، مؤلف المختصر المشهور، ت ٢٦٤هـ.

المسعودى: محمد بن عبد الملك بن مسعود، توفى سنة نيف وعشرين وأربعمائة.

نصر المقدسى: أبو الفتح نصر بن إبراهيم المقدسى، ت٤٩٠هـ.

النووى: يحيى بن شرف أبو زكريا النووى، شيخ المذهب، صاحب المنهاج والروضة، وشرح المذهب، والتحقيق، وشرح مسلم، وتهذيب اللغات وغيرها، ت ٦٧٦ هـ.

الهروى: القاضى أبو سعد محمد بن أحمد بن أبى يوسف، صاحب الإشراف، ت ٤٨٨هـ.

ولى الدين العراقى: أحمد بن عبد الرحيم، ابن الحافظ العراقى الشهير، له تحرير الفتاوى، وله تحرير اللباب، اختصر فيه اللباب للمحاملى، ت ٨٢٦هـ.

ثانيا: مذهب الحنفية

ولا بد من معرفة ترجمة الإمام أبى حنيفة، ومعرفة أيضا ترجمة أبى يوسف القاضى، ومحمد بن الحسن وزفر لما لهم من دور أساس فى بناء المذهب الحنفى.

ترجمة الإمام أبى حنيفة:

هو الإمام البارع أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى (بضم الزاى وفتح الطاء) مولى تيم الله بن ثعلبة، ولد سنة ثمانين من الهجرة، وتوفى ببغداد سنة خمسين ومائة وهو ابن سبعين سنة.

وهو إمام أصحاب الرأى، وفقيه أهل العراق.

معدود فى حفاظ الحديث النبوى، فقد ترجمه الحافظ الذهبى فى تذكرة الحفاظ، وصدر ترجمته بقوله: «أبو حنيفة الإمام الأعظم فقيه العراق»(١).

أخذ الفقه عن حماد بن أبى سليمان، وكان فى زمنه أربعة من الصحابة: أنس ابن مالك، وعبد الله بن أبى أوفى، وسهل بن سعد، وأبو الطفيل ولم يأخذ عن أحد منهم.

وقد رأى أنس بن مالك، وسمع عطاء بن أبى رباح، وأبا إسحاق السبيعى، ومحارب بن دثار، والهيثم بن حبيب العراف، وقيس بن مسلم، ومحمد بن المنكدر، ونافعا مولى عبد الله بن عمر، وهشام بن عروة، ويزيد الفقير، وسماك ابن حرب، وعلقمة بن مرثد، وعطية العوفى، وعبد العزيز بن رفيع، وعبد الكريم أبا أمية، وغيرهم.

روى عنه: أبو يحيى الحمانى، وهشيم بن بشر، وعباد بن العوام، وعبد الله ابن المبارك، ووكيع بن الجراح، ويزيد بن هارون، وعلى بن عاصم، ويحيى بن نصر، وأبو يوسف القاضى، ومحمد بن الحسن، وعمرو بن محمد، وهودة بن خليفة، وأبو عبد الرحمن المقرى، وعبد الرزاق بن همام، وآخرون.

---

(١) تذكرة الحفاظ، للذهبى، ١٦٨/١، ترجمة رقم ١٦٣، مصورة دار الكتب العلمية، بتحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمى، بيروت ١٣٧٤ هـ.

نقله أبو جعفر المنصور من الكوفة إلى بغداد، فأقام بها حتى مات، ودفن بالجانب الشرقى منها فى مقبرة الخيزران، وقبره هناك ظاهر معروف.

وقد كلم ابنُ هبيرة أبا حنيفة أن يلى له قضاء الكوفة، فأبى عليه، فضربه مائة سوط وعشرة أسواط، فى كل يوم عشرة أسواط، وهو على الامتناع فلما رأى ذلك خلى سبيله، وكان ابن هبيرة عاملا على العراق فى زمن بنى أمية.

وعن إسماعيل بن سالم البغدادى قال: أكره أبو حنيفة على الدخول فى القضاء فلم يقبل، قال: وكان أحمد بن حنبل إذا ذكر ذلك بكى، وترحم على أبى حنيفة.

وعن بشر بن الوليد الكندى قال: أشخص المنصورُ أبو جعفر أمير المؤمنين أبا حنيفة (يعنى من الكوفة إلى بغداد) فأراده على أن يوليه القضاء فأبى، فحلف عليه ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أن لا، فحلف المنصور ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أن لا يفعل. فقال الربيع الحاجب: ألا ترى أمير المؤمنين يحلف. قال أبو حنيفة: أمير المؤمنين على كفارة أيمانه أقدر منى على كفارة أيمانى. فأمر به إلى السجن فى الوقت.

والصحيح أنه توفى وهو فى السجن.

وقال خارجة بن يزيد: دعا أبو جعفر المنصور أبا حنيفة إلى القضاء فأبى عليه، فحبسه، ثم دعا به، فقال: أترغب عما نحن فيه.فقال أبو حنيفة: أصلح الله أمير المؤمنين لا أصلح للقضاء. فقال له: كذبت، ثم عرض عليه الثانية. فقال أبو حنيفة: قد حكم على أمير المؤمنين أنى لا أصلح للقضاء؛ لأنه نسبنى إلى الكذب، فإن كنت كذابا فلا أصلح للقضاء، وإن كنت صادقا فقد أخبرت أمير المؤمنين أنى لا أصلح، فرده فى الحبس.

قال أبو حنيفة: قدمت البصرة وظننت أنى لا أسأل عن شىء إلا أجبت فيه، فسألونى عن أشياء لم يكن عندى فيها جواب، فجعلت على نفسى أن لا أفارق حمادا حتى يموت، فصحبته ثمانى عشرة سنة.

وقال أبو حنيفة: ما صليت صلاة منذ مات حماد إلا استغفرت له مع والدى، وإنى لأستغفر لمن تعلمت منه علما، أو علمته علما.

ودخل أبو حنيفة يوما على المنصور، فقال المنصور: هذا عالم أهل الدنيا اليوم.

وعن سهل بن مزاحم قال: بُذلت الدنيا لأبى حنيفة فلم يُرِدْها، وضُرِبَ عليها بالسياط فلم يقبلها.

وعن الفضيل بن عياض قال: كان أبو حنيفة فقيها، معروفا بالفقه، مشهورا بالورع، وسيع المال، معروفا بالإفضال على من يطيق، صبورا على تعليم العلم بالليل والنهار، كثير الصمت، قليل الكلام، حتى ترد مسألة فى حلال أو حرام، وكان يحسن يدل على الحق، هاربا من السلطان.

وعن أبى يوسف قال: إنى لأدعو لأبى حنيفة قبل أبواى، ولقد سمعت أبا حنيفة يقول: إنى لأدعو لحماد مع والدى.

وعن أبى بكر بن عياش قال: مات أخو سفيان الثورى، فاجتمع الناس إليه لعزائه فجاء أبو حنيفة، فقام إليه سفيان، وأكرمه، وأقعده مكانه، وقعد بين يديه، ولما تفرق الناس قال أصحاب سفيان: رأيناك فعلت شيئاً عجيبا. قال: هذا رجل من العلم بمكان، فإن لم أقم لعلمه قمت لسنه، وإن لم أقم لسنه قمت لفقهه، وإن لم أقم لفقهه قمت لورعه.

وعن ابن المبارك قال: ما رأيت فى الفقه مثل أبى حنيفة، وعن ابن المبارك قال: رأيت مسعرا فى حلقة أبى حنيفة جالسا بين يديه يسأله، ويستفيد منه، وما رأيت أحدا قط تكلم فى الفقه أحسن من أبى حنيفة.

وعن وكيع قال: ما لقيت أفقه من أبى حنيفة، ولا أحسن صلاة منه.

وعن النضر بن شميل قال: كان الناس نياما عن الفقه حتى أيقظهم أبو حنيفة بما فتقه، وبيَّنه، ولخصه.

وعن الشافعى قال: الناس عيال على أبى حنيفة فى الفقه.

وعن جعفر بن الربيع قال: أقمت على أبى حنيفة خمس سنين، فما رأيت أطول صمتا منه، فإذا سئل عن الشىء من الفقه يُفتح، ويُسال كالوادى.

وعن إبراهيم بن عكرمة قال: ما رأيت أورع، ولا أفقه من أبى حنيفة.

وعن سفيان بن عيينة قال: ما قدم مكة فى وقتنا رجل أكثر صلاة من أبى حنيفة.

وعن يحيى بن أيوب الزاهد قال: كان أبو حنيفة لا ينام الليل.

وعن أبى عاصم النبيل قال: كان أبى حنيفة يسمى الوتد لكثرة صلاته.

وعن قيس بن الربيع قال: كان أبو حنيفة ورعا فقيها، كثير البر والصلة لكل من لجأ إليه، كثير الإفضال على أخوانه، وكان يبعث البضائع إلى بغداد فيشترى بها الأمتعة، ويجلب إلى الكوفة، ويجمع الأرباح من سنة إلى سنة فيشترى بها حوايج الأشياخ المحدثين، وأثوابهم، وكسوتهم، وما يحتاجون إليه، ثم يعطيهم باقى الدنانير من الأرباح، ويقول: أنفقوها فى حوائجكم، ولا تحمدوا إلا الله تعالى فإنه والله مما يجريه الله لكم على يدى، فما فى رزق الله حول لغيره. (١)

إسناد الإمام أبى حنيفة فى الفقه :

قال اللكنوى: «اعلم أن مذهب أبى حنيفة أكثره مأخوذ عن الصحابة الذين نزلوا بالكوفة، ومن بعدهم من علمائها، وكان ألزم بمذهب إبراهيم، عظيم الشأن فى التخريج على مذهبه»(٢).

قال أبو حنيفة: دخلت على أبى جعفر أمير المؤمنين، فقال لى: يا أبا حنيفة عن من أخذت العلم ؟

فقلت: عن حماد (يعنى ابن أبى سليمان) عن إبراهيم (يعنى النخعى) عن عمر ابن الخطاب، وعلى بن أبى طالب، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس.

فقال أبو جعفر: بخ بخ استوفيت يا أبا حنيفة.

---

(١) تهذيب الأسماء واللغات للإمام النووى، الجزء الثانى من القسم الأول، ٢١٦ - ٢٢١، طبعة المنيرية.
وقد أفرد الإمام أبى حنيفة بالترجمة الكثير من العلماء، نذكر بعضَ ما طبع منها، فممن ترجمه: الحافظ الذهبى فى مناقب الإمام أبى حنيفة وصاحبيه أبى يوسف ومحمد بن الحسن، عنى به الشيخ محمد زاهد الكوثرى، والشيخ أبو الوفا الأفغانى، نشر لجنة إحياء المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن بالهند، مط دار الكتاب العربى بمصر، د ت. ومنهم الموفق بن أحمد المكى فى كتابه: مناقب الإمام الأعظم أبى حنيفة. وابن البزاز الكردرى فى مناقب الإمام الأعظم. والشيخ محمد أبو زهرة فى: «أبو حنيفة، حياته وعصره وآراؤه وفقهه». وسيد عفيفى فى «حياة الإمام أبى حنيفة». وعبد الحليم الجندى فى «أبو حنيفة».

(٢) النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير للإمام عبد الحى اللكنوى (ت ١٣٠٤هـ)، وهو شرح على الجامع الصغير لمحمد بن الحسن، ص ١٣، ط عالم الكتب، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦ م.

قال مسروق بن الأجدع التابعى الكبير: «وجدت علم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ينتهى إلى ستة: إلى على، وعبد الله (يعنى ابن مسعود)، وعمر، وزيد بن ثابت، وأبى الدرداء، وأبى بن كعب، ثم وجدت علم هؤلاء الستة انتهى إلى: على، وعبد الله».

وقال ابن جرير: «لم يكن أحد له أصحاب معروفون حرروا فتياه ومذاهبه فى الفقه غير ابن مسعود، وكان يترك مذهبه وقوله لقول عمر، وكان لا يكاد يخالفه فى شيء من مذاهبه، ويرجع من قوله إلى قوله»[1].

ترجمة الإمام أبى يوسف القاضى:

قال الشيخ الكوثرى[2]: «هو الإمام الحافظ المتقن المجتهد المطلق أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن بحير (بإهمال الحاء) بن معاوية بن قحافة بن نفيل بن سدوس بن عبد مناف بن إسامة بن سحمة بن سعد بن عبد الله بن قدار بن معاوية بن ثعلبة بن معاوية بن زيد بن العوذ بن بجيلة الأنصارى البجلى.

وسعد والد حبيب صحابى عُرض على النبى صلى الله عليه وسلم يوم أحد مع رافع بن خديج، وابن عمر فاستصغره، وشهد الخندق وما بعدها، ثم نزل الكوفة، ومات بها، وصلى عليه زيد بن أرقم رضى الله عنهما، وذريته بها.

وأما ميلاد أبى يوسف فقد رووا عن الطحاوى أنه سنة ١١٣هـ، وعليه جرى الأكثرون، لكن ذكر المؤرخ الفقيه أبو القاسم على بن محمد السمنانى المتوفى سنة ٤٩٩هـ فى روضة القضاة -وهى كتاب مفيد فى القضاء-: توفى أبو يوسف، وله تسع وثمانون سنة على خلاف فى ذلك، ومثله فى (مسالك الأبصار) لابن فضل الله العمرى، وإليه يجنح صاحب أخبار الأُول، ومؤلف روضات الجنات تقريباً، فيكون ميلاده سنة ٩٣هـ، بالنظر إلى أن وفاته سنة ١٨٢هـ فى التحقيق، وبين التاريخين (أى: ١١٣، أو ٩٣) تفاوت عظيم كما نرى، ولا يبعد أن يكون ما فى غالب الكتب مصلحاً ظناً حيث كان ميلاده مكتوباً فى بعض النسخ القديمة هكذا (٩٣) بالرقم، فغُيِّر رقم (٩) إلى (١) لعدم بروز

---

(١) راجع: حسن التقاضى فى سيرة الإمام أبى يوسف القاضى لمحمد زاهد الكوثرى، ص ١١، مط دار الأنوار بمصر، سنة ١٣٦٨هـ / ١٩٤٨م.

(٢) حسن التقاضى، م س، ص٥: ٥٨، ٧٣، بتصرف.

رأس (٩)، أو انطماسه، فشابه (١) فقرأ القارىء أن ميلاده سنة (١٣)، ولظهور أن ميلاده لا يكون بهذا القدم عُد هذا بعد المائة الأولى، وإنما حذفت المائة اختصاراً كما هو المعتاد فى المئات عند الأمن من الخطأ، فجرى ذكر رقم (١١٣) كميلاد له فتناقله المؤرخون، كميلاد حقيقى له.

وعن أبى يوسف يقول: كنت أختلف إلى ابن أبى ليلى، وكانت لى عنده منزلة، وكان إذا أشكل عليه شىء من المسائل يطلب ذلك من وجه أبى حنيفة، وكنت أحب أن أختلف إلى أبى حنيفة، وكان يمنعنى الحياء منه، فوقع بينى وبينه (يعنى ابن أبى ليلى) سبب ثقل عليه، فاغتنمت ذلك، واحتبست عنه، واختلفت إلى أبى حنيفة[١].

وعن أبى يوسف قال: كنت أطلب الحديث والفقه، وأنا مُقِلّ، رث الحال، فجاء أبى يوما وأنا عند أبى حنيفة فانصرفت معه فقال: يا بنى لا تمدن رجلك مع أبى حنيفة، فإن أبا حنيفة خبزه مشوى، وأنت تحتاج إلى المعاش.

فقصرت عن كثير من الطلب، وآثرت طاعة أبى، فتفقدنى أبو حنيفة، وسأل عنى، فجعلت أتعاهد مجلسه، فلما كان أول يوم أتيته بعد تأخرى عنه، قال لى: ما شغلك عنا ؟

قلت: الشغل بالمعاش وطاعة والدى. فجلست فلما انصرف الناس دفع إلى صرة، وقال: استمتع بهذه، فنظرت فإذا فيها مائة درهم، فقال لى: الزم الحلقة، وإذا نفدت هذه فأعلمنى. فلزمت الحلقة، فلما مضت مدة يسيرة دفع إلى مائة أخرى، ثم كان يتعاهدنى، وما أعلمته بخلة قط، ولا أخبرته بنفاد شىء، وكان كأنه يخبر بنفادها حتى استغنيت، وتمولت.

وكان أبو يوسف شديد الملازمة لأبى حنيفة، حتى روى محمد بن قدامة عن شجاع بن مخلد أنه سمع أبا يوسف يقول: مات ابن لى فلم أحضر جهازه، ولا دفنه، وتركته على جيرانى، وأقربائى مخافة أن يفوتنى من أبى حنيفة شىء لا تذهب حسرته عنى.

---

(١) وذلك السبب هو انتهاب أبى يوسف من السكر المنثور فى زواج بنت ابن أبى ليلى، ومنع ابن أبى ليلى من ذلك قائلا: إن النهبى مكروهة. فقال له أبو يوسف: إنما كره النهبى فى العساكر، فأما فى العرسات فلا بأس. قال أبو يوسف: فتغير، فتحولت إلى أبى حنيفة.

فيظهر أن ابن أبى ليلى لم يتذكر إذ ذاك مورد النهى عن النهبى، والإنسان عرضة للنسيان، وقد ورد فى الحديث أنه نثر شىء فى إملاك فلم يأخذوه. فقال النبى صلى الله عليه وسلم: ما لكم لا تنتهبون ؟ قالوا: أو ليس قد نهيت عن النهبى. فقال: إنما نهيت عن نهبى العساكر فانتهبوا. انتهى من كلام الشيخ الكوثرى فى المصدر السابق.

وكان أبو يوسف عظيم الإجلال لشيخيه: ابن أبى ليلى، وأبى حنيفة، كبير البر لهما فبذلك نال بركة العلم.

شيوخه:

نشأ أبو يوسف فى العلم فى تلك البيئة الممتازة (التى يأتى بيانها تحت عنوان المذهب الحنفى والشورى الجماعية) تحت إشراف مثل أبى حنيفة البارع فى التفقيه، فصقل عقله، واتسع أفق فقهه، وأثمرت مواهبه، وظهرت مآثره، بتوفيق الله جل شأنه، على أن شيخه الآخر فى الفقه محمد بن أبى ليلى القاضى طال أمد قضائه فى الدولتين الأموية والعباسية، حيث لم يمكن استغناؤهما -على تنافسهما- عن خبرته الواسعة فى القضاء على طريقة قضاء علىّ بن أبى طالب رضي الله عنه، وقضاء شريح الممتد من عهد عمر رضي الله عنه إلى زمن الحجاج، فازداد أبو يوسف علما وعملا بأحكام القضاء بما تلقاه من ابن أبى ليلى من أحكام القضاء، التى ورثها من قضايا على وشريح، فيظهر من ذلك أن العلم كان ميسراً له من كل النواحى، وكل ميسر لما خلق له.

وعن أبى يوسف أنه قال: «صحبت أبا حنيفة سبع عشرة سنة لا أفارقه فى فطر، ولا أضحى إلا من مرض».

كما أخذ عن شيوخ آخرين، منهم: أبان بن أبى عياش، وأبو إسحاق الشيبانى، وإسماعيل بن أمية، وإسماعيل بن أبى خالد، وإسماعيل ابن عُلَيَّة، وعبد الملك ابن جريج، والحجاج بن أرطاة، وداود بن أبى هند، والسرى بن إسماعيل، وسفيان ابن عيينة، وسليمان بن مهران الأعمش، وسماك بن حرب، وعاصم بن أبى النجود، وعاصم الأحول، وعبد الله بن سعيد المقبرى، وعبيد الله بن عمر، وأخوه عبد الله ابن عمر، وعبد الله بن واقد، وعبد الرحمن بن عبد الله المسعودى، وعطاء بن السائب، وعطاء بن عجلان، وعمرو بن دينار، وعمرو بن ميمون، والليث بن سعد، ومالك بن أنس، ومحمد بن إسحاق صاحب المغازى، ومحمد بن عبد الله بن عمرو بن شعيب، ومسعر بن كدام، ومنصور بن المعتمر، ونافع مولى ابن عمر، ويحيى بن سعيد الأنصارى، ويحيى بن عبد الله التيمى، وغيرهم من حملة العلم من رجال الحجاز والعراق وسائر البلدان[1].

---

(١) انتقينا من شيوخه الذين ذكرهم الكوثرى أكابرهم، ومشاهيرهم، وهم كما ترى من أكابر العلماء والحفاظ، فضلا عمن لم نذكرهم، وإن كان فى ذكر بعضهم فى شيوخ أبى يوسف بحث، وليس هذا محل تحريره.

اجتمع أبو يوسف بمالك - عالم دار الهجرة - عام حجه مع الرشيد، وقد ذكر ذلك وكيع القاضى فى أخبار القضاة، وابن أبى العوام فى كتابه، وابن عساكر فى كشف المغطى.

منزلته وطرفا من أخباره:

ترجم له الذهبى فى تَذْكِرة الحفاظ[1] فى عداد حفاظ الحديث، وصدر ترجمته بقوله: «القاضى أبو يوسف الإمام العلامة فقيه العراق...»، ثم قال: «وله أخبار فى العلم والسيادة قد أفردته وأفردت صاحبه محمد بن الحسن رحمهما الله فى جزء[2].

وعن محمد بن الحسن قال: مرض أبو يوسف فَعَادَه أبو حنيفة، فلما خرج قال: إن يمت هذا الفتى فهو أعلم من عليها، وأومأ إلى الأرض.

وعن عباس الدورى سمعت أحمد بن حنبل يقول: أول ما كتبت الحديث اختلفت إلى أبى يوسف القاضى فكتبت عنه، ثم اختلفت بعد إلى الناس. قال: وكان أبو يوسف أميل إلينا من أبى حنيفة ومحمد.

وعن يحيى بن معين قال: «ما رأيت فى أصحاب الرأى أثبت فى الحديث، ولا أحفظ، ولا أصح رواية من أبى يوسف».

وعن هلال الرأى قال: «كان أبو يوسف يحفظ التفسير والمغازى وأيام العرب، وكان أحد علومه الفقه».

قال المزنى: «كان أبو يوسف أتبعهم للحديث».

وعن بكار بن قتيبة أنه سمع أبا الوليد الطيالسى يقول: لما قدم أبو يوسف البصرة حاجا مع هارون الرشيد اجتمع أصحاب الرأى وأصحاب الحديث على بابه، فطلب كل فريق منهم الدخول إليه أولا، فأشرف عليهم فلم يأذن لفريق منهم، ولم يعنف فريقا على طلبه الدخول إليه قبل الفريق

---

(١) تذكرة الحفاظ، م س، ١/٢٩٢.

(٢) اعتنى بطبعها مع ترجمة أبى حنيفة للذهبى أيضا الشيخ زاهد الكوثرى، والشيخ أبو الوفا الأفغانى، تحت عنوان: مناقب الإمام أبى حنيفة، وصاحبيه أبى يوسف ومحمد بن الحسن، نشرته لجنة إحياء المعارف العثمانية بحيدر آباد الهند، مط دار الكتاب العربى بمصر، د ت.

الآخر، وقال لهم جميعا: أنا من الفريقين جميعا، فلا أقدم فرقة على الأخرى، ولكنى أسأل الفريقين عن مسألة فأيهم أصاب الجواب، دخل هو وأصحابه أولا....

مصنفاته :

وللإمام أبى يوسف رحمه الله مؤلفات كثيرة مذكورة فى كتب أهل العلم، لكن الذى وصل إلينا من كتبه قليل بالنظر إلى كثرة مؤلفاته.

فمما وصل إلينا كتاب «الآثار» فى أدلة الفقه، روى جلها عن أبى حنيفة، وله مسند آخر يُرْوَى عنه فى الكتب، ولم نطلع عليه.

ومما وصل إلينا من مؤلفاته: كتاب «اختلاف ابن أبى ليلى وأبى حنيفة»، وكتاب «الرد على سير الأوزاعى»، وكتاب «الخراج»، وهو رسالته إلى الرشيد فى أحكام الأموال ألفها على طلب منه، ومقدمتها تدل على أنه لم يكن يحابى أحداً فى الحق، ولم يؤلف أحد من أهل طبقته مثيل هذا الكتاب.

وعليه شروح تبرز خباياه، وتستخرج كنوزه وخفاياه.

وينسب إليه كتاب فى المخارج والحيل محفوظ بدار الكتب المصرية، وبمكتبة على باشا الشهيد فى الآستانة، طبعه جوزيف شخت المستشرق الألمانى باسم محمد بن الحسن.

وقال محمد بن إسحاق النديم: «لأبى يوسف من الكتب فى الأصول والأمالى: كتاب الصلاة، كتاب الزكاة، كتاب الصيام، كتاب الفرائض، كتاب البيوع، كتاب الحدود، كتاب الوكالة، كتاب الوصايا، كتاب الصيد والذبائح، كتاب الغصب، كتاب الاستبراء، ولأبى يوسف إملاء رواه بشر بن الوليد القاضى يحتوى على ستة وثلاثين كتاباً مما فرعه أبو يوسف، وكتاب اختلاف علماء الأمصار، وكتاب الرد على مالك بن أنس، وكتاب رسالته فى الخراج إلى الرشيد، وكتاب الجوامع، ألفه ليحيى بن خالد يحتوى على أربعين كتابا ذكر فيه اختلاف الناس والرأى المأخوذ به».

توفى أبو يوسف القاضى رحمه الله يوم الخميس وقت الظهر لخمس خلون من شهر ربيع الأول سنة اثنتين وثمانين ومائة.

ترجمة الإمام محمد بن الحسن[1]:

هو محمد بن الحسن الشيبانى صاحب أبى حنيفة رضى الله عنهما، وكان أبوه من جند أهل الشام، فقدم واسطا بالعراق فولد بها محمد سنة ثنتين ثلاثين ومائة، ونشأ بالكوفة، وطلب الحديث، وسمع سماعا كثيراً، وجالس أبا حنيفة، وسمع منه، ونظر فى الرأى فغلب عليه، وعُرف به، وتقدم فيه، وقدم بغداد فنزلها، واختلف إليه الناس، وسمعوا منه الحديث والرأى، وخرج إلى الرقة وهرون الرشيد فيها فولاه قضاءها، ثم عزله، فقدم بغداد، فلما خرج هرون إلى الرى بخراسان الخرجة الأولى أمره فخرج معه، فمات بالرى سنة تسع وثمانين ومائة، وهو ابن ثمان وخمسين سنة.

شيوخه:

سمع الحديث من أبى حنيفة، ومسعر بن كدام، وسفيان الثورى، وعمر بن ذر، ومالك بن مغول. وكتب أيضاً عن مالك بن أنس، والأوزاعى، وزمعة بن صالح، وبكير بن عمار، وأبى يوسف.

تلاميذه:

سكن بغداد، وحدث بها، روى عنه الشافعى، وأبو سليمان الجوزجانى، وأبو عبيد القاسم بن سلام، وغيرهم.

منزلته وطرف من أخباره:

عن محمد بن الحسن قال: ترك أبى ثلاثين ألف درهم، فأنفقت خمسة عشر ألفا على النحو، واللغة، وخمسة عشر ألفا على الحديث والفقه.

وعن الشافعى قال: قال محمد بن الحسن: أقمت على باب مالك ثلاث سنين وكسراً، قال: وكان يقول إنه سمع لفظ أكثر من سبعمائة حديث. وكان إذا حدثهم عن مالك امتلأ منزله، وكثر الناس حتى يضيق عليه الموضع، وإذا حدث عن غير مالك لم يجئه إلا اليسير من الناس فقال: ما أعلم أحدا أسوأ ثناء على أصحابه منكم، إذا حدثتكم عن مالك ملأتم علىّ الموضع، وإذا حدثتكم عن أصحابكم إنما تأتون متكارهين.

---

(١) تهذيب الأسماء واللغات للإمام النووى، الجزء الأول من القسم الأول، ص٨٠: ٨٢، طبعة المنيرية.

وعن إسماعيل بن حماد بن أبى حنيفة قال: كان لمحمد بن الحسن مجلس فى مسجد الكوفة، وهو ابن عشرين سنة.

وعن الشافعى قال: ما رأيت سمينا أخف روحا من محمد بن الحسن، وما رأيت أفصح منه، كنت إذا رأيته يقرأ كأن القرآن نزل بلغته.

وعنه قال: ما رأيت أعقل من محمد بن الحسن.

وعنه قال: كان محمد بن الحسن إذا أخذ فى المسألة كأنه قرآن ينزل، لا يقدم حرفا، ولا يؤخره.

وعنه قال: كان محمد بن الحسن يملأ العين والقلب.

وعنه قال: حملت عن محمد بن الحسن وَقْرِىّ بُخْتِىّ[1] كتبا.

وعن يحيى بن معين قال: كتبت الجامع الصغير عن محمد بن الحسن.

وعن أبى عبيد: ما رأيت أعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن.

وعن إبراهيم الحربى قال: قلت للإمام أحمد: من أين لك هذه المسائل الدقيقة ؟ قال: من كُتب محمد بن الحسن.

وعن محمد بن سماعة قال: قال محمد بن الحسن: لأهله لا تسألونى حاجة من حوائج الدنيا، تشغلوا قلبى، وخذوا ما تحتاجون إليه من وكيلى؛ فإنه أقل لهمى وأفرغ لقلبى.

ولقد توفى الكسائى ومحمد بن الحسن فى يوم واحد، فقال الرشيد: ذهب اليوم اللغة والفقه، وماتا بالرى.

كتب محمد بن الحسن ومصنفاته :

قال الشيخ الكوثرى رحمه الله[2]: لم يصل إلينا من أى عالم فى طبقته، كتب فى الفقه قدر ما وصل إلينا من محمد بن الحسن، بل كتبه هى العماد للكتب المدونة فى فقه المذاهب.

---

(١) سلالة من الإبل، موطنها خراسان.

(٢) بلوغ الأمانى فى سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيبانى، لمحمد زاهد بن الحسن الكوثرى، ص ٦٠ : ٧٠، بتصرف، ط مكتبة الخانجى ومطبعتها، سنة ١٣٥٥هـ.

ولا يخفى مبلغ استمداد الكتب المدونة فى المذاهب من كتب محمد بن الحسن، فالأسدية التى هى أصل المدونة فى مذهب مالك إنما ألفت تحت ضوء كتب محمد، والشافعى إنما ألف قديمه وجديده بعد أن تفقه على محمد، وكتب كتبه، وحفظ منها ما حفظ، وابن حنبل كان يجاوب فى المسائل من كتب محمد، وهكذا من بعدهم من الفقهاء.

فأكبر ما وصل إلينا من كتب محمد هو كتاب الأصل المعروف بالمبسوط، وهو الذى يقال عنه أن الشافعى كان حفظه، وألف الأم على محاكاة الأصل، وأسلم حكيم من أهل الكتاب بسبب مطالعة المبسوط هذا قائلا: «هذا كتاب محمدكم الأصغر فكيف كتاب محمدكم الأكبر»، وهو فى ستة مجلدات، وكل مجلد منها نحو خمسمائة ورقة يرويه جماعة من أصحابه مثل أبى سليمان الجوزجانى، ومحمد ابن سماعة التميمى، وأبو حفص الكبير البخارى، وقد قدر الله سبحانه ذيوعا عظيما لهذا الكتاب الذى يحتوى على فروع تبلغ عشرات الألوف من المسائل فى الحلال والحرام، لا يسع الناس جهلها، وهو الكتاب الذى كان أبو الحسن بن داود يفاخر به أهل البصرة، وطريقته فى الكتاب سرد الفروع على مذهب أبى حنيفة، وأبى يوسف، مع بيان رأيه فى المسائل، ولا يسرد الأدلة حيث تكون الأحاديث الدالة على المسائل بمتناول جمهور الفقهاء من أهل طبقته، وإنما يسردها فى مسائل ربما تعزب أدلتها عن علمهم فلو جُرِّدت الآثار من هذا الكتاب الضخم تكون فى مجلد لطيف.

ومما وصل إلينا من كتبه: الجامع الصغير، وهو كتاب مبارك مشتمل على نحو ألف وخمسمائة واثنتين وثلاثين مسألة قد ذكر فيه الاختلاف فى مائة وسبعين مسألة، ولم يذكر القياس والاستحسان إلا فى مسألتين، وقدر الله سبحانه الذيوع البالغ له أيضا حتى شرحه أئمة أجلاء استقصى الشيخ عبد الحى اللكنوى فى «النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير» ذكر شراحه.

ومن جملة رواته فى أثبات الشيوخ: الجوزجانى، وأبو حفص، وعلى بن معبد، وبَوَّبَه أبو طاهر الدباس والزعفرانى، وليس فيه غير سرد المسائل.

وكان سبب تأليفه أن أبا يوسف طلب من محمد بعد فراغه من تأليف المبسوط أن يؤلف كتابا يجمع فيه ما حفظ عنه، مما رواه له عن أبى حنيفة فجمع هذا الكتاب، ثم عرضه عليه فقال: نعما حفظ عنى أبو عبد الله، إلا أنه أخطأ فى ثلاث مسائل. فقال محمد: أنا ما أخطأت ولكنه نسى الرواية.

ويقال إن أبا يوسف مع جلالة قدره كان لا يفارق هذا الكتاب فى حضر، ولا سفر.

وطبع الجامع الصغير هذا فى الهند بتعليق الشيخ عبد الحى اللكنوى، وفى اسطنبول، ومصر.

ومن كتب محمد أيضاً: كتاب السير الصغير، يرويه عن أبى حنيفة، وحاول الأوزاعى الرد على سير أبى حنيفة، فجاوبه أبو يوسف.

ومنها: الجامع الكبير، وهو كتاب جامع لجلائل المسائل مشتمل على عيون الروايات، ومتون الدرايات بحيث كاد أن يكون معجزاً، كما يقول الأكمل فى شرحه على تلخيص الخلاطى للجامع الكبير.

وقال ابن شجاع فيه: إنه لم يؤلف فى الإسلام مثله فى الفقه.

وقال الإمام المجتهد أبو بكر الرازى فى شرحه على الجامع الكبير: كنت أقرأ بعض مسائل من الجامع الكبير على بعض المبرزين فى النحو (يعنى أبا على الفارسى) فكان يتعجب من تغلغل واضع هذا الكتاب فى النحو.

ومنها: الزيادات، وزيادة الزيادات ألفهما بعد الجامع الكبير، استدراكا لما فاته فيه من المسائل، وتعدان من أبدع كتبه، وقد عنى أهل العلم بشرحهما عناية كاملة، وهما من الكتب المروية عنه بطريق الشهرة، وغلط من ذكرهما فى عداد النوادر.

ومنها: كتاب السير الكبير، وهو من أواخر مؤلفاته ألفه محمد بعد أن انصرف أبو حفص الكبير إلى بخارى، فانحصرت روايته فى البغداديين مثل: الجوزجانى، وإسماعيل بن توبة القزوينى.

وتلك الكتب الستة (أعنى: المبسوط، والصغيرين، والكبيرين، والزيادات): يعد ما حوته من الروايات: ظاهر الرواية فى المذهب من حيث إنها مروية بطريق الشهرة، أو التواتر.

ويعد باقى كتب محمد فى الفقه غير ظاهر الرواية لورود باقى الكتب بطريق الآحاد دون الشهرة والتواتر.

فمنها: الرَّقِّيَّات، وهى المسائل التى فَرَّعَها محمد بن الحسن حينما كان قاضياً بالرقة، رواها عنه محمد بن سماعة، وكان معه طول بقاء محمد بن الحسن بها.

ومنها: الكَيْسَانِيَّات، وهى التى رواها عنه شعيب بن سليمان الكيسانى، يرويها الطحاوى عن سليمان بن شعيب عن أبيه عن محمد، ويقال لها: الأمالى.

ومنها: الجُرْجَانِيَّات، يرويها على بن صالح الجرجانى عن محمد.

ومنها: الهارونيات.

وله: كتاب النوادر رواية إبراهيم بن رستم، وآخر رواية ابن سماعة، وآخر رواية هشام بن عبيد الله الرازى، وقد أصبحت تلك الكتب نوادر فى الخزانات، كما أن مسائلها تعد نوادر فى المذهب.

وله: كتاب الكسب، يقال: إنه مات قبل أن يتمه، وكانوا سألوه أن يؤلف كتابا فى الورع؛ فجاوبهم بأنى ألفت كتابا فى البيوع، يريد أن المرء إذا طاب مكسبه حسن عمله، فلما أصروا على الطلب بدأ فى تأليف هذا الكتاب، لكن المنية حالت دون إتمامه، وكان شمس الأئمة السرخسى شرح كتاب الكسب هذا.

وأما الكتب التى تغلب فيها رواية الحديث من كتبه فبين أيدينا منها: كتاب الموطأ تدوين محمد من روايته عن مالك، وفيه ما يزيد على ألف حديث، وأثر من مرفوع وموقوف، مما رواه عن مالك، وفيه نحو مائة وخمسة وسبعين حديثا عن نحو أربعين شيخا سوى مالك.

وهذا الموطأ من مسموعات أبى الوليد الباجى من أبى ذر الهروى كما فى أواخر شرح الموطأ له (ج٧ ص٣٠٠)، وبه انتشر موطأ محمد بالأندلس، وأسانيد الموطأ برواية محمد مبسوطة فى أثبات شيوخنا من المشارقة.

ومن كتب محمد بن الحسن: كتاب الحجة المعروف بالحجج فى الاحتجاج على أهل المدينة.

ومنها: كتاب الآثار، يروى فيه عن أبى حنيفة أحاديث مرفوعة، وموقوفة، ومرسلة، ويكثر جداً عن إبراهيم النخعى شيخ الطريقة العراقية، ويروى فيه قليلا عن نحو عشرين شيخاً سوى أبى حنيفة، وهو كتاب نافع للغاية، ولمشايخنا عناية خاصة بروايته فى أثباتهم.

وقد ألف الحافظ ابن حجر «الإيثار بمعرفة رواة الآثار» فى رجاله باقتراح صاحبه العلامة قاسم الحافظ، ثم ألف هو أيضاً كتاباً آخر فى رجاله.

وكذلك لمحمد مسند أبى حنيفة المعروف بنسخة محمد.

ومن جملة ما يذكره محمد بن إسحاق النديم من مؤلفاته فى فهرسته: كتاب اجتهاد الرأى، وكتاب الاستحسان، وكتاب الحجج يحتوى على كتب كثيرة، وكتاب الخصال، وكتاب الرد على أهل المدينة، وكتاب أصول الفقه» انتهى ما أردته من كلام الكوثرى.

وقد أطال الشيخ الكوثرى فى بيان أسانيد بعض كتب محمد بن الحسن المذكورة فى أثبات المشايخ، وقال: «وتذكر فى غالب الأثبات والمعاجم على اختلاف القرون أسانيد كثير من كتب محمد بن الحسن منها الآثار والمسند والموطأ والأصول الستة له...».

أقول: وقد اتصلت أسانيدنا بحمد الله إلى الإمام محمد بن الحسن، فنرويها بعموم الإجازة عن شيخنا حافظ الوقت الإمام الفقيه المجتهد: أبى الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق الغمارى (المتوفى سنة ١٤١٢هـ) عن شيخه الشيخ زاهد الكوثرى بعموم الإجازة بما ذكره من أسانيد.

وقد اتصلت أسانيدنا إلى محمد بن الحسن - بحمد الله - من طرق أخرى لا نطيل بذكرها.

والجدير بالذكر الإمام أبو حنيفة توفى وكان محمد فى نحو الثامنة عشر من عمره، ولهذا فرواياته عن الإمام أبى حنيفة لا يمكن أن يكون سمعها كلها، بل لا بد أن تكون مدونة فى مذكرات خاصة أخذها عن شيخه أبى يوسف أو غيره، وسمع بعضها القليل من أبى حنيفة نفسه، وذلك أن صحبته لأبى حنيفة لم تكن بمقدار من الزمن يسمح بهذا الاستيعاب، ول تكن سنه وقت وفاة أبى حنيفة تسمح له بكل هذه الإحاطة[1].

وقد تقدم أن أصحاب أبى حنيفة كانوا يدونون آراءه، وخاصة ما كان ينتهى إليه البحث الفقهى، ويسجلون ذلك فى الديوان، وهناك غير ذلك من الأخبار التى تؤكد هذا الأمر.

ترجمة الإمام زفر[2]:

هو أبو الهذيل زفر بن الهذيل العنبرى البصرى الإمام صاحب أبى حنيفة، ولد سنة عشر ومائة، وتوفى سنة ثمان وخمسين ومائة، وله ثمان وأربعون سنة.

وكان جامعا بين العلم والعبادة، وكان صاحب حديث، ثم غلب عليه الرأى.

---

(١) أبو حنيفة حياته وعصره آراؤه وفقهه، لأبى زهرة، ص ١٦٧، ط دار الفكر العربى، ط ١٩٩٧م.

(٢) تهذيب الأسماء واللغات للإمام النووى، الجزء الأول من القسم الأول، ص١٩٧، طبعة المنيرية.

قال ابن أبى حاتم: روى عن حجاج بن أرطاة، روى عنه أبو نعيم، وحسان بن إبراهيم، وأكثم بن محمد.

قال أبو نعيم: كان زفر ثقة مأمونا.

دخل البصرة فى ميراث أخيه، فتشبث به أهل البصرة فمنعوه الخروج منها.

قال يحيى بن معين: زفر صاحب الرأى ثقة مأمون.

قال ابن قتيبة: توفى بالبصرة.

مكانة الأصحاب الثلاثة فى المذهب الحنفى:

يقول الشيخ الكوثرى[1]: خالف زفر بن الهذيل وأبو يوسف ومحمد بن الحسن أبا حنيفة فى مسائل أصلية وفرعية، كما هو ظاهر من كتب المذهب فى الأصول والفروع، ومع ذلك دونت آراؤهم مع آراء أبى حنيفة فى كتب المذهب، وعد الجميع مذهب أبى حنيفة مع هذا التخالف، بل نصوا على أن الفتوى فى المذهب على رأى أبى حنيفة مرة، وعلى رأى أحد هؤلاء من أصحابه مرة أخرى على اختلاف مداركهم، واستُشْكِل ذلك حتى سأل أمير مكة الشريف سعد بن زيد رحمهما الله فى شهر شعبان سنة ١١٠٥هـ قائلا:

ما تقولون فى مذهب أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه، وصاحبيه أبى يوسف ومحمد، فإن كل واحد منهم مجتهد فى أصول الشرع الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وكل واحد منهم له قول مستقل غير قول الآخر فى المسألة الواحدة الشرعية، وكيف تسمون هذه المذاهب الثلاثة مذهبا واحداً، وتقولون إن الكل مذهب أبى حنيفة، وتقولون عن الذى يقلد أبا يوسف فى مذهبه أو محمداً أنه حنفى، وإنما الحنفى من قلد أبا حنيفة فقط فيما ذهب إليه؟

وأجاب عن هذا السؤال الشيخ عبد الغنى النابلسى من فقهاء الحنفية فى عصره برسالة سماها: **(الجواب الشريف للحضرة الشريفة فى أن مذهب أبى يوسف ومحمد هو مذهب أبى حنيفة)** ارتأى فيها ما خلاصته أن آراءهما روايات عن أبى حنيفة فتكون أقوالهما من أقوال أبى حنيفة؛ فيكون عدها فى مذهب أبى حنيفة صحيحا؛ واستند فى ذلك إلى أقوال مروية عن الإمامين فى ذلك.

---

(١) حسن التقاضى، م س، ص٥٩ : ٦٣، بتصرف واختصار.

يقول الكوثرى: وليس هذا بجيد، وإن ارتضاه ابن عابدين؛ لأن ذلك تعويل على ما يقوله ابن الكمال الوزير فى طبقات الفقهاء[1] من أنهما لا يخالفان الإمام فى الأصول، وهذا خلاف الواقع، بل هما يخالفانه فى كثير من المسائل الأصلية والفرعية عن دليل كما هو شأن الاجتهاد المطلق، وإنزالهما إلى مرتبة المجتهد فى المذهب ينافى الحقيقة، وإن حافظا على انتسابهما له رضى الله عنهم.

بل إطلاق المذهب الحنفى على مجموع آراء هؤلاء اصطلاح ولا مشاحة فيه؛ بالنظر إلى أن مذهب أبى حنيفة فقه جماعة عن جماعة.

ومصدر كل رأى من تلك الآراء مجتهد مطلق يتابع دليل نفسه، فالإمامان وافقاه فيما علما فيه دليل الحكم كما علم هو، اجتهاداً لا تقليداً له، كما خالفاه فيما بان الدليل لهما على خلاف رأيه، فالتوافق بينهم فى الرأى لا يدل على التقليد، بل يدل على معرفة البعض دليل الحكم كمعرفة الآخرين، وإلا ما بقى فى الوجود مجتهد مطلق لتوافق المجتهدين فى معظم المسائل.

ومنشأ ادعاء أن تلك الأقوال كلها أقوال أبى حنيفة هو ما كان يجرى عليه أبو حنيفة فى تفقيه أصحابه من احتجاجه لأحد الأحكام المحتملة فى مسألة، وانتصاره له بأدلة، ثم كروره بالرد عليه بنقض أدلته، وبترجيحه الاحتمال الثانى بأدلة أخرى، ثم نقضها بترجيح احتمال ثالث بأدلة تدريبا لأصحابه على التفقه على خطوات ومراحل، إلى أن يستقر الحكم المتعين فى نهاية التمحيص، ويدون فى الديوان فى عداد المسائل الممحصة، فمنهم من ترجح عنده غير ما استقر عليه الأمر من تلك الأقوال باجتهاده الخاص، فيكون هذا المترجح عنده قوله من وجه، وقول أبى حنيفة من وجه آخر، من حيث إنه هو الذى أثار هذا الاحتمال، ودلل عليه أولاً، وإن عدل عنه أخيراً.

ويدل على ذلك قول أبى يوسف: ما قلت قولا خالفت فيه أبا حنيفة إلا وهو قول قد قاله أبو حنيفة، ثم رغب عنه.

وحكى الكردرى عن النيسابورى: أن أبا يوسف لما ولى القضاء دخل عليه إسماعيل بن حماد بن الإمام وتقدم إليه خصمان، فلما جاء أوان الحكم قضى برأى الإمام. فقال له: كنت تخالف الإمام فى

(١) سيأتى كلامه فى طبقات فقهاء الحنفية، وبيان ما تعقب به عليه.

هذا. قال: إنما كنا نخالفه لنستخرج ما عنده من العلم، فإذا جاء أوان الحكم ما يرتفع رأينا على رأى الشيخ اهـ. ومثله عن محمد ابن الحسن.

وعن محمد بن الحسن قال: كان أبو حنيفة قد حمل إلى بغداد فاجتمع أصحابه جميعا، وفيهم أبو يوسف، وزفر، وأسد بن عمرو، وعامة الفقهاء المتقدمين من أصحابه، فعلموا مسألة أيدوها بالحجاج، وتنوقوا فى تقويمها، وقالوا: نسأل أبا حنيفة أول ما يقدم.

فلما قدم أبو حنيفة كان أول مسألة سئل عنها تلك المسألة، فأجابهم بغير ما عندهم، فصاحوا به من نواحى الحلقة: يا أبا حنيفة بَلَّدَتْكَ الغربةُ[1]. فقال لهم: رفقا رفقا ماذا تقولون؟ قالوا: ليس هكذا القول. قال: بحجة أم بغير حجة ؟ قالوا: بل بحجة. قال: هاتوا فناظرهم، فغلبهم بالحجاج حتى ردهم إلى قوله، وأذعنوا أن الخطأ منهم، فقال لهم: أعرفتم الآن ؟ قالوا: نعم. قال: فما تقولون فيمن يزعم أن قولكم هو الصواب، وأن هذا القول الخطأ ؟ قالوا: لا يكون ذاك قد صح هذا القول، فناظرهم حتى ردهم عن هذا القول. فقالوا: يا أبا حنيفة ظلمتنا، والصواب كان معنا. قال: فما تقولون فيمن يزعم أن هذا القول خطأ، والأول خطأ، والصواب فى قول ثالث ؟ فقالوا: هذا ما لا يكون. قال: فاستمعوا، واخترع قولا ثالثا، وناظرهم عليه حتى ردهم إليه. فأذعنوا، وقالوا: يا أبا حنيفة علمنا. قال: الصواب هو القول الأول الذى أجبتكم به لعلة كذا وكذا، وهذه المسألة لا تخرج عن هذه الثلاثة الأنحاء، ولكل منها وجه فى الفقه ومذهب، وهذا الصواب فخذوه، وارفضوا ما سواه اهـ.

وهكذا كان تدريبه لأصحابه على الفقه، وتمرينه على مدارج التفقه، فمثله يكون كثير الذكر للاحتمالات فى المسائل، وقد يترجح عند هذا ما لا يترجح عند ذاك من أصحابه، فيكون هو مثير أغلب تلك الاحتمالات، فمعظم تلك المسائل الخلافية من تذكير الإمام لأصحابه فلا يكون مانع من إطلاق المذهب الحنفى على مسائل أبى يوسف ومحمد أيضاً بملاحظة حال معظمها.

وعن أبى يوسف قال: «كان أبو حنيفة إذا وردت عليه المسألة قال: ما عندكم فيها من الآثار ؟ فإذا روينا الآثار، وذكرنا، وذكر هو ما عنده، نظر فإن كانت الآثار فى أحد القولين أكثر أخذ بالأكثر، فإذا تقاربت، وتكافأت نظر فاختار».

---

(١) أى: أصابتك الغربة بالبلادة.

وهو الذى كان يقول لأصحابه: «لا يحل لأحد أن يقول بقولى ما لم يعلم من أين قلت».

وهذه الطريقة هى التى ملأت الآفاق فقها وغوصا، ولم تكن صدور الفقهاء من غير هؤلاء تتسع للأخذ والرد المتواصلين فى المسائل هكذا، بل كان أغلبهم يكتفون بإملاء ما عندهم، بدون مناقشة فى الغالب، مقتصرين فى الإجابة على النوازل والوقائع؛ إلا أن الشافعى كان ارتوى من المعينين الحجازية والعراقية فكان يتلقى الأخذ والرد بصدر رحب، فملأ العالم بالمسائل التقديرية، وخدم نضوج الفقه كافأ الله الجميع على جميلهم فى خدمة الفقه ورضى عنهم أجمعين، ولكل وجهة.

المذهب الحنفى والشورى الجماعية:

ويؤكد ما سبق من الصبغة الجماعية للمذهب الحنفى العديد من الوقائع التى تبرز هذه الناحية، بالإضافة إلى ما امتازت به الكوفة رواج العلوم وكثرة العلماء:

فعن أنس بن سيرين أنه قال: «أتيت الكوفة، فرأيت فيها أربعة آلاف يطلبون الحديث، وأربعمائة قد فقهوا».

وبهذا يعلم مبلغ أهمية الكوفة فى الحديث والفقه والقراءة والعربية ووجه توارث علومهم جماعة عن جماعة إلى أقدم نبع فياض، وفى هذه البيئة كان المجمع الفقهى الذى يتكون من أربعين عالما يرأسهم أبو حنيفة فى تحقيق المسائل، وتدوينها بعد تمحيصها بالدلائل، وكان هذا مما امتازت به الكوفة.

قال ابن أبى العوام: حدثنى الطحاوى كتب إلىّ ابن أبى ثور قال أخبرنى نوح أبو سفيان قال لى المغيرة بن حمزة: «كان أصحاب أبى حنيفة الذين دونوا معه الكتب أربعين رجلا كبراء الكبراء».

وقال أسد بن الفرات أيضاً بهذا السند قال لى أسد بن عمرو: «كانوا يختلفون عند أبى حنيفة فى جواب المسألة فيأتى هذا بجواب، وهذا بجواب، ثم يرفعونها إليه، ويسألونه عنها، فيأتى الجواب من كثب -أى من قرب- وكانوا يقيمون فى المسألة ثلاثة أيام ثم يكتبونها فى الديوان».

وضع أبو حنيفة مذهبه شورى بينهم لم يستبد فيه بنفسه دونهم، اجتهاداً منه فى الدين، ومبالغة فى النصيحة لله ورسوله والمؤمنين، فكان يلقى المسائل مسألة مسألة، ويسمع ما عندهم، ويقول ما عنده ويناظرهم شهراً، أو أكثر حتى يستقر أحد الأقوال فيها، ثم يثبتها أبو يوسف فى الأصول حتى

أثبت الأصول كلها، وهذا يكون أولى وأصوب، وإلى الحق أقرب، والقلوب إليه أسكن وبه أطيب، من مذهب من انفرد فوضع مذهبه بنفسه، ويرجع فيه إلى رأيه». انتهى كلام الكوثرى [(١)].

أسس المذهب الحنفى:

يمتاز مذهب أبى حنيفة بالفقه التقديرى فى مسائل لم تقع، ويفرض وقوعها، وقد كثر هذا النوع عند أهل القياس لأنهم إذ يحاولون استخراج العلل للأحكام الثابتة بالكتاب والسنة يوجهونها، فيضطرون إلى فرض وقائع، لكى يسيروا بها اقتبسوا من علل الأحكام فى مسارها واتجاهها، فيوضحونها بالتطبيق على وقائع مفروضة، وقد توسع أبو حنيفة فى الفقه التقديرى إلى مدى لم يسبق إليه، وسلك الفقهاء من بعده مسلكه فكانوا يفرضون مسائل أحيانا ويفتون فيها، وكان فى ذلك نمو عظيم للفقه والاستنباط.

وقد نص الإمام أبو حنيفة على أصوله التى بنى عليه مذهبه، فروى الخطيب فى تاريخه عنه: «آخذ بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن لم أجد فى كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذت بقول الصحابة، آخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبى وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب -وعَدَّدَ رجالا- فقوم اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا» [(٢)].

ويقول الموفق المكى: «وكلامُ أبى حنيفة أخذٌ بالثقة، وفرار من القبح، والنظر فى معاملات الناس، وما استقاموا عليه، وصلحت عليه أمورهم، يمضى الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان، ما دام يمضى له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به، وكان يوصل الحديث المعروف الذى قد أجمع عليه، ثم يقيس عليه ما دام القياس سائغا، ثم يرجع إلى الاستحسان، أيهما كان أوفق رجع إليه.... قال: كان أبو حنيفة شديد الفحص عن الناسخ من الحديث والمنسوخ، فيعمل بالحديث إذا ثبت عنده عن النبى صلى الله عليه وسلم عن أصحابه، وكان عارفا بحديث أهل الكوفة، شديد الاتباع لما كان عليه ببلده» [(٣)].

---

(١) حسن التقاضى، م س، ص ١١، وما بعدها.

(٢) تاريخ بغداد، ٣٦٨/١٣، مصورة دار الكتب العلمية على الطبعة الأولى المصرية.

(٣) مناقب الإمام الأعظم، للموفق المكى، ٨٢/١، ٨٩، نقلا عن أبى حنيفة لأبى زهرة، م س، ٢٠٧-٢٠٨.

وعلى ذلك تكون الأدلة الفقهية عند أبى حنيفة سبعة: الكتاب، والسنة، وأقوال الصحابة، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والعرف.

وفقهاء الرأى وعلى رأسهم أبو حنيفة يرون أن السنة مبينة للكتاب إن احتاج إلى بيان، وإن كانت الحاجة إلى بيان فى نظرهم أقل من الحاجة فى نظر فقهاء الأثر.

والحنفية يفرقون بين أمر ثابت بالقرآن إذا كانت الدلالة قطعية، وأمر ثابت بالسنة الظنية، والثابت بالقرآن من الأوامر فرض، والثابت بالسنة الظنية من الأوامر واجب، وكذلك المنهى عنه فى القرآن حرام، إذا لم يكن ثمة ظن فى الدلالة، والثابت بالسنة الظنية مكروه كراهة تحريمية مهما تكن الدلالة، وذلك لتأخر رتبة السنة الظنية عن القرآن الكريم من حيث الثبوت من جهة، والاستدلال بها على الأحكام من جهة أخرى.

ولا يعنى هذا مخالفة الإمام للسنة -كما اتهمه بها منتقصوه، وهو برىء من ذلك - وقد كان يقول: «ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلى الرأس والعين بأبى وأمى، وليس لنا مخالفته، وما جاء عن الصحابة تخيرنا، وما جاء عن غيرهم فهم رجال ونحن رجال».

ومن أصول الإمام المقررة أن القياس مؤخر عن النص، وقد توهم مخالفوه أنه يقدمه على النص، وقد قال رحمه الله: «كذب والله وافترى علينا من يقول إننا نقدم القياس على النص، وهل يحتاج بعد النص إلى القياس»[١].

والأحاديث المتواترة حجة عند أبى حنيفة، ولم يعرف عنه أنه أنكر خبرا متواترا، وأنى يكون ذلك، كما يعلم من خلال فروعه الفقهية أنه كان يرفع المشهور إلى مرتبة قريبة من اليقين، حتى إنه يصل إلى درجة تخصيص القرآن الكريم، والزيادة به على أحكامه.

كما يتبين من فروع الفقه المروية عن أبى حنيفة وأصوله أنه كان يأخذ بأحاديث الآحاد، ويتخذ منها سنادا لأقيسته وأصولها، ولقد كان أبو حنيفة وأصحابه يشترطون فى الراوى ما اشترطه سائر

---

(١) الميزان الكبرى للشعرانى، ١/ص ٤٤، ط دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، وقد عقد رحمه الله فصولا فى بعض الأجوبة عن الإمام أبى حنيفة، من ص ٤٣ : ٥١، منها فصل فى بيان ضعف قول من نسب الإمام أبى حنيفة إلى أنه يقدم القياس على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومنها فصل فى تضعيف قول من قال: إن أدلة مذهب أبى حنيفة ضعيفة غالبا.

الفقهاء والمحدثين من العدالة والضبط، ولكن الحنفية شددوا فى تفسير معنى الضبط بأكثر مما شدد فيه غيرهم، نظرا لكثرة الكذب على النبى صلى الله عليه وسلم فى الكوفة، كما يقدمون رواية الفقيه على غير الفقيه عند التعارض.

وقد اختلف العلماء فى حقيقة موقف أبى حنيفة إذا تعارض خبر الآحاد مع القياس، أيرد خبر الآحاد لمخالفته القياس، وتعتبر هذه المخالفة علة فى الحديث، أم يقبل الحديث، ويهمل القياس؛ لأنه لا قياس مع النص.

فعامة فقهاء الأثر لا يجعلون للرأى مجالا عند وجود الحديث ولو كان آحادا طالما كان صحيحا، ولا يشترطون فقه الراوى، ولا موافقة القياس.

أما الحنفية فيرون أنه لا يرد خبر الراوى غير الفقيه المخالف للقياس جملة، بل يجتهد المجتهد، فإن وجد له وجها من التخريج، بحيث لا ينسد فيه باب الرأى مطلقا قُبِلَ، بأن كان يخالف قياسا، ولكنه يوافق من بعض الوجوه قياسا آخر، فلا يترك ذلك الخبر بل يعمل به، وهذا معنى قولهم: لا يترك خبر الواحد العدل الضابط غير الفقيه إلا للضرورة، بأن ينسد فيه باب الرأى من كل الوجوه.

ولهذا نرى فروعا كثيرة عن أبى حنيفة أخذ فيها بالحديث وترك القياس، وفروعا أخرى أخذ فيها بالقياس وخالف خبرا روى فيها رأى مخالفته للقواعد العامة.

فأبو حنيفة ما كان يقدم القياس المستنبط عند تعارض الأوصاف وتصادم الأمارات على الحديث، فلم يكن يقدم مطلق القياس على خبر الآحاد، بل القياس القطعى، ويعد الخبر المخالف شاذا.

وعلى هذا فأبو حنيفة يقبل أخبار الآحاد إذا لم تعارض قياسا، كما يقبلها أيضا إن عارضت قياسا علته مستنبطة من أصل ظنى، أو كان استنباطها ظنيا ولو من أصل قطعى، أو كانت مستنبطة من أصل قطعى وكانت قطعية، ولكن تطبيقها فى الفرع ظنى. أما إذا عارض خبر الآحاد أصلا عاما من أصول الشرع ثبتت قطعيته، وكان تطبيقه على الفرع قطعيا فأبو حنيفة يضعف بذلك خبر الآحاد، وينفى نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويحكم بالقاعدة العامة التى لا شبهة فيها.

أما القياس فإن مسلك أبى حنيفة فى فهم النصوص كان يؤدى إلى الإكثار من القياس، إذ لا يكتفى بمعرفة ما تدل عليه من أحكام، بل يتعرف من الحوادث التى اقترنت بها وما ترمى إليه من إصلاح الناس، والأسباب الباعثة، والأوصاف التى تؤثر فى الأحكام وعلى مقتضاها يستقيم القياس.

أما الاستحسان فكما عرفه الكرخى: أن يعدل المجتهد عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول. فأساس الاستحسان أن يجيء الحكم مخالفا قاعدة مطردة لأمر يجعل الخروج عن القاعدة أقرب إلى الشرع من الاستمساك بالقاعدة.

أما العرف العام: فيرى الحنفية أنه حيث لا نص فإن الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعى، وأن الثابت بالعرف كالثابت بالنص، فحيث لم يجد فى الفرع نص، ولم يمض له قياس ولا استحسان نظر إلى ما عليه تعامل الناس، ولهذا نجد مسائل كثيرة خالف فيها المتأخرون أبا حنيفة وأصحابه؛ لأن العرف تقاضاهم هذه المخالفة فى الفرع[1].

طبقات علماء الحنفية:

قال الشيخ عبد الحى اللكنوى فى النافع الكبير:

«ثم إن علم إمامنا (يعنى أبا حنيفة) قد انتقل بواسطة تلامذته ومن بعدهم إلى بلاد شاسعة، وتفرقت فقهاء مذهبنا فى مدن واسعة، فمنهم أصحابنا المتقدمون فى العراق، ومنهم مشايخ بلخ، ومشايخ خراسان، ومشايخ سمرقند، ومشايخ بخارى، ومشايخ بلاد أخرى: كأصبهان، وشيراز، وطوس، وزنجان، وهمدان واستر آباد، وبسطام . ومرغنيان، وفرغانة، ودامغان، وغير ذلك من المدن الداخلة فى أقاليم ما وراء النهر، وخراسان، وآذربيجان، وخوارزم، وغزنة وكرمان إلى جميع بلاد الهند، وغير ذلك من بلاد العرب والعجم...»[2].

ولنشرع فى بيان الطبقات -طبقات العلماء- فنقول[3]:

---

(١) راجع: أبو حنيفة، لأبى زهرة، م س، ١٦٦: ٣١٤.

(٢) النافع الكبير، م س، ص ٨.

(٣) أصل هذا الكلام للشهاب المرجانى فى كتابه (ناظورة الحق، ص ٥٤ وما بعدها)، وابن كمال باشا. وقد نقله بتمامه الإمام عبد الحى اللكنوى فى النافع الكبير (ص ٩، وما بعدها)، والشيخ محمد زاهد الكوثرى فى «حسن =

اعلم أن المجتهد ضربان:

أحدهما: المجتهد المطلق، وهو صاحب الملكة الكاملة فى الفقه، والنباهة، وفرط البصيرة، والتمكن من استنباط الأحكام من أدلتها، المستقل بذلك كأبى حنيفة، ومالك، والشافعى، وأحمد، وأبى يوسف، ومحمد، وزفر، والثورى، والأوزاعى، وابن أبى ليلى، وغيرهم.

وثانيهما: المجتهد فى مذهب إمام معين، قالوا: وهو الذى يحقق أصول إمامه، وأدلته، ويتخذ نصوصه أصولا يستنبط منها الفروع، وينزّل عليها الأحكام، نحو ما يفعله بنصوص الشارع فيما لم يقدر على الاستنباط فيه من الأدلة الأربعة، وهؤلاء وإن لم يبلغوا رتبة الاجتهاد المطلق، وتقاصروا فى الفقه عن رتبة المجتهدين اجتهاداً مطلقاً، لكنهم ليسوا بمُقَلِّدين، بل هم أصحاب نظر واستدلال وبصارة فى الأصول، وخبرة تامة بالفقه، ولهم محل رفيع فى العلم، وفقاهة النفس، ونباهة الفكر، وقدرة وافية فى الجرح والتعديل، والتمييز بين الصحيح والضعيف، وقَدَمٌ عالٍ فى الحفظ للمذهب، والنضال عنه، والذب عن أحكامه، وتلخيص المسائل، وبسط الأدلة، وتقرير الحجة، وتزييف الشبهة، وكانوا يفتون ويُخَرِّجُون، فهؤلاء على الحقيقة مجتهدون فى بعض المسائل، لا فى كلها، وغير مستقلين باستنباط الأحكام، بل يستعينون فى جميع ما ذكر بما بَيَّنَه أئمتهم من طرق الاستنباط، وتعيين الأدلة.

= التقاضى فى سيرة الإمام أبى يوسف القاضى»، ص٨٣، وما بعدها، ط فى دار الأنوار للطباعة والنشر، سنة ١٣٦٨هـ- ١٩٤٨م - بمصر.

وذكر الكوثرى أنه طبع بقزان (البلغار القديم شمالى وولجا) سنة ١٢٨٧، ومنه نسخة مصورة بمكتبتنا عن نسخة محفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٣٧٣٥٣).

والمرجانى هو: شهاب الدين بن بهاء الدين المرجانى، ولد فى قرية مرجان فى قزان سنة ١٢٣٣ هـ، وتلقى العلم من والده، ثم رحل إلى سمرقند وبخارى، وتخرج بها على شيوخها، وألف العديد من الكتب، طبع الكثير منها بقزان، واستنبول، والقاهرة، وتوفى ببلده رحمه الله سنة ١٣٠٦ هـ.

كما اعتمد عليه الشيخ المطيعى فى خاتمة إرشاد أهل الملة إلى أحكام الأهلة، وإن لم يشر إلى ذلك، ومن كلام الشيخ بخيت فى الإرشاد (ص٣٦١، وما بعدها) نقلنا لحسن تلخيصه، مع بعض إضافات من النافع الكبير، الموضع السابق.

ثم بعد هؤلاء طوائف آخرون يتفاوتون فى العلم بين ثقة وضعيف فى الرواية، وكامل وقاصر فى الفقه والدراية، وترتيب الطبقات على هذا الوجه لا يختص به أهل عصر دون عصر، بل المراد من الطبقات على الاتصاف بالصفات، لا على التقدم فى الزمان، وإلا فكم من متقدِّم فى الزمان وهو مُقَلِّد، لا يفقه من الدليل شيئا، وكم من متأخِّر فى الزمان بلغ رُتْبَة الاجتهاد كما هو معلوم بالبداهة.

وقد قال أحمد بن سليمان الرومى المعروف بابن كمال باشا أحد العلماء المشهورين فى الدولة العثمانية[1]: «فقهاء الأصحاب على سبع طبقات:

الأولى: المجتهدون فى الشرع كالأئمة الأربعة، ومن يحذون حذوهم فى تأسيس قواعد الأصول، واستنباط الأحكام والفروع من الأدلة من غير تقليد لأحد لا فى الفروع ولا فى الأصول.

الثانية: المجتهدون فى المذهب، كأصحاب أبى حنيفة الثلاثة، ومن سلك مسلكهم فى استخراج الأحكام على القواعد التى قررها إمامهم، فهم وإن خالفوه فى بعض الأحكام قلدوه فى قواعد الأصول، وبذلك يمتازون عن المخالفين له فى الأصول والفروع.

الثالثة: المجتهدون فى المسائل التى لا رواية فيها عن صاحب المذهب، كالخصاف، والطحاوى، والكرخى، وشمس الأئمة الحلوائى[2]، وفخر الإسلام البزدوى، وفخر الدين قاضيخان، وأمثالهم ممن لا يقدرون على المخالفة لصاحب المذهب: لا فى الأصول، ولا فى الفروع، وإنما يستنبطون الأحكام فيما لا نص فيه عن المجتهد فى الشرع على حسب أصوله التى قررها، ومقتضى قواعده التى استنبطها.

الرابعة: المُقَلِّدون من أصحاب التخريج، وهم الذين لا يقدرون على الاجتهاد أصلا، لكنهم لإحاطتهم بالأصول، وضبطهم المَأْخَذ يقدرون على تفصيل قول مُجْمَل ذى وجهين، وحكم محتمِل لأمرين منقول عن أحد المجتهدين، وهم أصحاب التخريج كالرازى (أبو بكر)، وأقرانه.

---

(١) هو أحمد بن سليمان بن كمال باشا الرومى، كان جده كمال أمير الأمراء فى الدولة العثمانية، وأبوه من رؤوس الجنود الإسلامية الخاقانية، ونشأ فى حجر الرياسة، ومال فى صباه إلى تحصيل العلم، واستظهر فى فنون الأدب والشعر، وله مصنفات منها الاصطلاح وشرحه الإيضاح فى الفقه، وتغيير التنقيح فى الأصول وشرحه (مطبوع)، وحواشى الهداية، وحواشى المفتاح، وغيره. انتهى من النافع الكبير ص ٩: ١٠.

(٢) الحلوائى بالهمز، نسبة إلى بيع الحلواء. (النافع الكبير، م س، ٥٦). ويصح أيضا أن يكون بالنون (الحلوانى) وهو الأكثر فى الاستعمال.

الخامسة: أصحاب الترجيح من المقلدين كأبى الحسين القدورى، وصاحب الهداية، وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض، بقولهم: هذا أوفق للقياس، وأرفق بالناس.

السادسة: المُقَلِّدون القادرون على التمييز بين: الأقوى، والقوى، والضعيف، وظاهر المذهب، وظاهر الرواية، والرواية النادرة، وغيرها، كأصحاب المتون الأربعة المعتبرة: الكنز، والمختار، والوقاية، والمجمع، وغيرهم.

السابعة: المُقَلِّدون الذين لا يقدرون على ما ذكر، ولا يفرقون بين الغث والسمين، ولا يميزون الشمال من اليمين، يجمعون ما يجدون كحاطب ليل» انتهى كلام ابن كمال ملخصا.

وكذا ذكره عمر بن عمر الأزهرى المصرى (ت ١٠٧٩هـ) فى آخر كتابه الجواهر النفيسة شرح الدرة المنيفة فى مذهب أبى حنيفة.

كما ذكره التميمى فى طبقاته بحروفه، ثم قال: «وهو تقسيم حسن جداً».

قال اللكنوى[١]: «وكذا ذكره من جاء بعده مقلدا له، إلا أن فيه أنظارا شتى، من جهة إدخال من فى الطبقة الأعلى فى الأدنى، قد أبداها الفاضل هارون بن بهاء الدين، شهاب الدين المرجانى».

قال المرجانى[٢]: وأقول بل هو بعيد عن الصحة بمراحل، فضلا عن حسنه جدا ، فإنه تحكمات باردة، وخيالات فارغة، وكلمات لا روح لها، وألفاظ غير محصلة المعنى ، ولا سلف له فى هذه

---

(١) النافع الكبير، م س، ص ١١.

(٢) ناظورة الحق، م س، (ص ٥٨ : ٦٤). ونقل بعضه اللكنوى فى النافع الكبير (ص ١١ وما بعدها)، وذكره الشيخ زاهد الكوثرى رحمه الله أيضا نقلا عن ناظورة الحق للمرجانى مطولا.

وقد نقل هذا التعقيب بطوله أيضا الشيخ المطيعى فى إرشاد أهل الملة إلى أحكام الأهلة، (ص ٣٦٥ وما بعدها) ومنه نقلنا لحسن تلخيصه له وزيادته بعض التوضيحات وحل الضمائر، وبيان بعض وفيات العلماء المذكورين فى ثنايا الكلام.

إلا أنه وقع للشيخ المطيعى حال الاختصار، أنه جعل هذا التعقيب للتميمى، فإنه قال بعد ذكر كلام ابن الكمال: «وقد ذكره التميمى فى طبقاته بحروفه، ثم قال: وهو تقسيم حسن جدا مع أنه بعيد جدا عن الصحة فضلا عن الحسن فإن تحكم...».

وهو كلام لا يصدر من واحد كما هو ظاهر، فمن أين يحسنه، وفى ذات العبارة يحكم عليه بالبعد عن الصحة جدا فضلا عن الحسن.

الدعوى، وإن تابعه عليها من جاء عقبه، من غير دليل يتمسك به، ومهما تسامحنا معهم فى عد الفقهاء والمتفقهة على هذه المراتب السبع - وهو غير مسلم لهم -: لا نسلم الخطأ الفاحش الذى وقع فى تعيين رجال الطبقات، وترتيبهم على هذه الدرجات.

فما معنى قوله: إن أبا يوسف ومحمداً وزفر، وإن خالفوا الإمام أبا حنيفة فى بعض الأحكام: يقلدونه فى قواعد الأصول.

فما الذى يريد من الأصول التى يقلدون فيها ؟

فإن أراد منها الأحكام الكلية التى يبحث عنها فى كتب أصول الفقه: فهى قواعد عقلية، وضوابط برهانية، يعرفها الإنسان من حيث إنه ذو عقل، وصاحب فكر ونظر صحيح، سواء كان مجتهداً، أو غير مجتهد، فلا تعلق لها بكون الإنسان مجتهداً أم لا، ولا معنى لأن هؤلاء الأئمة يقلدون أبا حنيفة فيها وشأنهم أرفع وأجل من أن يقلدوا فيها أحداً.

ولا شك أن مرتبتهم فى الفقه كمراتب سائر المجتهدين الذين فى عصرهم، ومن بعدهم.

قال الخطيب البغدادى: قال طلحة بن محمد بن جعفر: «أبو يوسف مشهور الأمر، ظاهر الفضل، وأفقه أهل عصره، ولم يتقدمه أحد فى زمانه، وكان على النهاية فى العلم، والحكم، والرئاسة، والقدرة، وهو أول من وضع الكتب فى أصول الفقه على مذهب أبى حنيفة، وأملى المسائل، ونشرها فى أقطار الأرض».

وقال محمد بن الحسن: «مرض أبو يوسف، وخيف عليه، فعاده أبو حنيفة، فلما خرج من عنده، قال: إن يمت هذا الفتى فإنه أعلم مَن على الأرض»، مع كثرة المجتهدين، وأكابر الفقهاء فى هذا العصر ببلاد العراق وغيرها.

وكذلك محمد بن الحسن أيضا قد بالغ الشافعى فى مدحه والثناء عليه، وقال الربيع بن سليمان: كتب إليه الشافعى، وقد طلب منه كتباً فاخرة:

والصواب أن الذى قال: «وهو تقسيم حسن جدا» هو التميمى، والذى قال: «إنه بعيد جدا عن الصحة فضلا عن الحسن...» هو الشهاب المرجانى تعقيبا على التميمى وابن كمال باشا، كما يعلم من ناظورة الحق الموضع السابق، والنافع الكبير، وحسن التقاضى، والله أعلم.

قـل للـذي لم تـر عينـا مـن رآه مثلـه ومـن كـان مـن رآه قـد رأى مـن قبلـه
العلـم ينهـي أهلـه أن يمنعـوه أهلـه لعلـــه يبذلـــه لأهلـــه لعلـــه

فأنفذ إليه الكتب.

وقال إبراهيم الحربى: قلت لأحمد بن حنبل، من أين لك هذه المسائل الدقيقة ؟ قال: من كتب محمد بن الحسن.

وقال الحسن بن أبى مالك، من تلاميذ أبى يوسف: لم يكن أبو يوسف يدقق هذا التدقيق الشديد.

وقال عيسى بن أبان: هو أفقه من أبى يوسف.

وقد ذكر القاضى عبد الرحمن بن خلدون المالكى فى مقدمته: «أن الشافعى رحل إلى العراق، ولقى أصحاب أبى حنيفة، وأخذ عنهم، ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق، واختص بمذهب، وكذلك أحمد بن حنبل أخذ عن أصحاب أبى حنيفة مع وفور بضاعته فى الحديث، فاختص بمذهب».

ألا ترى أنه لما ادَّعَى بعض الشافعية رجحان القول بمفهوم الصفة والشرط على القول بنفيه بكون الشافعى رضى الله عنه قال به مع سلامة طبعه، واستقامة فهمه، وغزارة علمه، وصحة النقل عنه، وكثرة أتباعه.

وقال ابن الهمام وآخرون: بأن هذه الكمالات متحققة أيضا فى محمد بن الحسن، مع تقدُّم زمانه، وعُلُوّ شأنه، وهو قائل بنفيه.

وأما زفر فقد قال فيه أبو حنيفة: هذا إمام من أئمة المسلمين، وإنه أقيس أصحابى.

وقال المزنى: هو أَحَدُّهُمْ قياسا.

وكفى بذلك شهادة له، ولكل واحد من هؤلاء الأئمة الثلاثة أصول مختصة به، تَفَرَّدَ بها عن أبى حنيفة، وخالفه فيها.

ومن ذلك: أن الأصل فى تخفيف النجاسة تعارُض الأدلة عند أبى حنيفة، واختلاف الأئمة عندهما، وأن المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلُّم، أو فى الحكم، وغير ذلك كثير كما هو مُبَيَّن فى كتب الأصول.

بل قال الغزالى: إنهما خالفا أبا حنيفة فى ثلثى مذهبه.

ونقل النووى فى كتابه تهذيب الأسماء واللغات عن أبى المعالى الجوينى: أن كل ما اختاره المزنى أرى أنه تخريج مُلْتَحَقٌ بالمذهب، فإنه لا يخالف أقوال الشافعى، لا كأبى يوسف ومحمد، فإنهما يخالفان أصول صاحبهما.

وأحمد بن حنبل لم يذكره الإمام أبو جعفر الطبرى فى عداد الفقهاء، وقال: إنما هو من حفاظ الحديث.

وقال ابن خلدون: «وأما أحمد بن حنبل فمُقَلِّده قليل لبعد مذهبه عن الاجتهاد.

وقال: إن الحنفية أهل البحث والنظر، وأما المالكية فليسوا بأهل نظر».

فكيف يعد ابن كمال باشا الإمام أحمد بن حنبل من طبقة المجتهدين، ولا يكون أبو يوسف ومحمد وزفر منها، وليس معنى كون أبى يوسف ومحمد وزفر وأمثالهم حنفيين دون مالك، والشافعى، وأحمد، وأمثالهم -: أنهم مُقَلِّدون لأبى حنيفة فى الأصول، أو فى الفروع، بل معنى ذلك أنهم تعاونوا وتناصروا على نشر مذهبه، وإذاعة علمه، وتتلمذوا له، وأخذوا العلم عنه، وتفقَّهوا عليه، ولازموه ونقلوا مذهبه، ولم يميزوا مذاهبهم عنه، وقد أفتوا به فى بعض الحوادث، وتجردوا لتحقيق أصوله وفروعه، وعينوا أبواب مسائله وفصولها، ومهدوا قواعده بحيث يستفاد منها الأحكام، واستنبطوا من أقواله قوانين صحيحة، وطرائق قويمة، يتعرَّف بها المعانى فى تضاعيف الكلام، وبالغوا فى بيان مذهبه لمن يتمسك به، لاعتقادهم أنه أعلم وأورع وأحق بالاقتداء به، والأخذ بقوله، وأوثق للمفتى، وأرفق للمستفتى، ولذلك قال مسعر بن كدام: «من جعل أبا حنيفة بينه وبين الله تعالى رجوت أن لا يخاف عليه، ولم يكن فرط على نفسه فى الاحتياط»، وكان مقام مسعر فى الفقه مقاما لا يلحق، شهد له بذلك أهل صناعته خصوصاً مالكاً.

ومن ذلك الوجه امتاز أصحاب أبى حنيفة بأنهم حنفيون، دون ما خالفه كالأئمة الثلاثة وغيرهم، لا لأنهم لم يبلغوا مرتبة الاجتهاد المطلق، بل مع نشرهم مذهب شيخهم، والانتصار له نجدهم نشروا آراءهم بين الخلق أيضا، واحتجوا لها بـ: الكتاب، والسنة، والقياس، والإجماع، بحيث لو لم يخالطوها بمذهب أبى حنيفة، لكان لكل واحد منهم مذهب مُنْفَرِد عن مذهب الإمام، مخالفا له أصولاً وفروعاً فى كثير من المواضع.

وإن أراد ابن كمال باشا من الأصول التى قلدوا فيها أبا حنيفة: الأدلة الأربعة من: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، فى الأخذ بها، واستنباط الأحكام منها -: فلا سبيل له إلى ذلك؛ لأن هذه الأدلة مُسْتَنَد كل إمام، ومَرْجُع كل مجتهد فى أخذ الأحكام منها؛ فلا يتصور أن واحداً منهم يخالف الآخر فى شىء منها، أو أن واحداً منهم يعد مُقَلِّدا الآخر فى موافقته له فى ذلك، بل كل مسلِم مُكَلَّف قادر على أخذ الحكم منها يتعين عليه ذلك شرعاً، وإن لم يكن مجتهداً، وإن كان مراده أنهم يقلدون أبا حنيفة فى قوله: «إن قول الصحابى، ومُرْسَل الأحاديث مما يحتج به، وإن الاستصحاب، والمصالح المرسلة لا يحتج بها»، فهذا ليس من التقليد فى شىء، بل هذا من قبيل موافقة رأى المجتهد لرأى مجتهد آخر؛ فموافقة رأيهم لرأى الإمام لقيام الحجة عندهم على ذلك كما قامت عليه عنده -: لا يعد تقليداً.

ألا ترى أن مالكاً قائل بحجية الأحاديث المرسلة، والشافعى قائل بعدم حجية المصالح المرسلة، ولم يكن واحدا منهم مُقَلِّداً لأبى حنيفة فيما وافقه.

ألا ترى أن الجميع اتفقوا على أن كلا من: الإجماع، وخبر الآحاد، والقياس حجة، ولم يعد ذلك تقليداً من البعض للبعض الآخر، ولو كانت موافقة مجتهد لمجتهد آخر فى حكم تقليدا لاقتضى إجماع المجتهدين على حكم أن يكون كل واحد منهم مُقَلِّداً للآخر فيه، فلا يكون إجماعاً من المجتهدين، والمفروض أنه إجماع منهم.

وقد نقل عن أبى بكر القفال، وأبى على بن خيران، والقاضى حسين من الشافعية أنهم كانوا يقولون: «لسنا مُقَلِّدين للشافعى، بل وافق رأينا رأيه».

وهذا هو الظاهر أيضا من حال الإمام أبى جعفر الطحاوى فى أخذه بمذهب أبى حنيفة، واحتجاجه له، وانتصاره لأقواله، حيث قال فى أول كتاب شرح الآثار: «أذكر فى كل كتاب ما فيه

الناسخ والمنسوخ، وتأويل العلماء، واحتجاج بعضهم على بعض، وإقامة الحجة لمن صح عندى قوله منهم، ريثما يصح فيه مثله من: كتاب، أو سنة، أو إجماع، أو تواتر من أقاويل الصحابة، أو تابعيهم رضى الله عنهم أجمعين».

وأما قول ابن كمال باشا فى الخصاف والطحاوى والكرخى: «أنهم لا يقدرون على مخالفة أبى حنيفة، لا فى الأصول، ولا فى الفروع»، فليس بصحيح، بل هو مخالف للواقع؛ فإن ما خالفوا فيه أبا حنيفة من الأحكام لا يعد، ولا يحصى، ولهم اختيارات فى الأصول والفروع، وأقوال مستنبطة، احتجوا عليها بالمنقول والمعقول، كما لا يخفى على من تتبع كتب الفقه، خصوصا الخلافيات.

وقد انفرد الكرخى عن أبى حنيفة وغيره فى: أن العام بعد التخصيص لا يبقى حجة أصلا، وأن خبر الواحد فى حادثة تعم بها البلوى، ومتروك المحاجة به عند الحاجة كل منهما ليس بحجة أصلا.

وانفرد أبو بكر الرازى المعروف بالجصاص بأن العام المخصوص حقيقة إن كان الباقى جمعا، وإلا فمجاز، وهذا كله من مسائل الأصول.

ثم إن ابن كمال باشا عد أبا بكر الرازى الجصاص من المُقَلِّدين الذين لا يقدرون على الاجتهاد أصلا، وهو تنزيل لأبى بكر الرازى عن محله الرفيع، فإن شأنه فى العلم جليل، وباعه ممتد فى الفقه، وكعبه عالٍ فى الأصول، وقَدَمُه فيها راسخ، ووطأته شديدة، وبطشه قوى فى معارك النظر والاستدلال، ومن تتبع تصانيفه كتفسيره المسمَّى بـ «الأحكام» وغيره علم أنه من كبار الأئمة المجتهدين، قال شمس الأئمة الحلوائى فيه: «هو رجل كبير معروف فى العلم، وإنّا نقلده ونأخذ بقوله»، فكيف يجعل ابن كمال باشا شمس الأئمة الحلوائى صاحب هذه المقالة مجتهدا فى المسائل، وأبا بكر الرازى مُقَلِّداً لا يقدر على الاجتهاد أصلا، فيقضى أن شمس الأئمة الحلوائى، وهو مجتهد يقلد أبا بكر الرازى، وهو مُقَلِّد، وقد ذكر فى الكشف الكبير ما يدل على أنه أفقه من أبى منصور الماتريدى.

وقال قاضيخان فى التوكيل بالخصومة: «يجوز للمرأة المخدرة أن توكل، وهى التى لم تخالط الرجال بكراً كانت، أو ثيباً، كذا ذكره أبو بكر الرازى، وعامة المشايخ أخذوا بما ذكره أبو بكر الرازى رحمه الله».

وقال فى الهداية: «ولو وكلت المرأة المخدرة، قال الرازى: يلزم التوكيل منها، ثم قال: وهذا شىء استحبه المتأخرون».

وقال ابن همام رحمه الله: «هو قول الإمام الكبير أبو بكر الجصاص أحمد بن على الرازى، يعنى: أما على ظاهر إطلاق الأصل وغيره عن أبى حنيفة رحمه الله -: أنه لا فرق بين: البكر، والثيب، والمخدرة، والمبرزة، والفتوى على ما اختاروه من ذلك؛ وحينئذ فتخصيص الرازى، ثم تعميم المتأخرين، ليس إلا لفائدة أنه المبتدى بتفريع ذلك وتبعوه» اهـ من الفتح.

فانظر إلى ابن كمال باشا كيف عَدَّ قاضيخان من المجتهدين فى المسائل، وانظر إلى قاضيخان كيف يأخذ هو ومشايخه العظام بقول أبى بكر الرازى، الذى جعله ابن كمال باشا مُقَلِّدا لا يقدر على الاجتهاد أصلا، وهو الذى ابتدأ بتفريع هذا القول على خلاف قول أبى حنيفة، وأبى يوسف، ومحمد، وزفر، وتبعه المتأخرون، وأفتوا بقوله، وآرائه، وقد أكثر شمس الأئمة السرخسى - وهو تلميذ شمس الأئمة الحلوائى - فى كتبه من النقل عن أبى بكر الرازى، والاستشهاد بآرائه، والأخذ بها.

وبالجملة فممن تفقه على أبى بكر الرازى: أبو جعفر الاستروشنى، وهو أستاذ القاضى أبى زيد الدبوسى، وأبو على حسين بن خضر النسفى، وهو أستاذ شمس الأئمة الحلوائى، وقد علمتَ أن السرخسى من تلاميذ الحلوائى، وأما قاضيخان فهو من أصحاب أصحابه.

ولعل ابن كمال باشا فهم من قول علمائنا: «كذا فى تخريج الرازى» أن وظيفة الرازى هى التخريج فقط، مع أن أبا حنيفة وأصحابه قد خَرَّجوا قول ابن عباس فى «تكبيرات العيدين أنها ثلاث عشر تكبيرة» بحملها على الزوائد فقط.

وخَرَّجَ أبو الحسن الكرخى قول أبى حنيفة، ومحمد فى تعديل الركوع والسجود، وجعله واجبا، وأبو عبد الله الجرجانى حمله على السُّنِّيَّة.

ونظائر ذلك فى تخريجات كثيرة وقعت من الأئمة المجتهدين، وما ضرهم ذلك فى اجتهادهم، فأبو بكر الرازى كذلك لا يجعله تخريجه فى مرتبة أنزل من مرتبته.

وقد جعل ابن كمال باشا الإمام أبا الحسين القدورى وصاحب الهداية من الطبقة الخامسة أصحاب الترجيح، وجعل قاضيخان من المجتهدين، مع أن الإمام القدورى توفى سنة ٤٢٨هـ، والحلوائى ٤٥٦هـ، والسرخسى فى حدود ٤٩٠هـ، كما سبق والبزدوى ٤٨٢هـ، وقاضيخان ٥٩٣هـ، فالقدورى مُتَقَدِّم على: الحلوائى، والسرخسى، والبزدوى، وقاضيخان، مع كونه أعلى منهم كعبا، وأطول باعا فى الفقه، فكيف يعد هؤلاء من المجتهدين فى المسائل، ولا يعد القدورى منهم.

نعم إن الخصاف، والطحاوى، والكرخى متقدِّمون على القدورى، فإن الخصاف توفى ٢٦١هـ، والطحاوى ٣٢١هـ ، والكرخى ٣٤٠هـ، وأما بكر الرازى الجصاص فوفاته كانت فى ٣٧٠هـ، كذا فى طبقات التميمى، وتراجم العلامة قاسم، وأما صاحب الهداية فوفاته كانت فى ٥٩٣هـ فى السنة التى توفى قاضيخان فيها، وكان صاحب الهداية هو المشار إليه فى عصره، والمعقود عليه الخناصر من علماء وقته.

وقد ذكر فى الجواهر وغيرها: أنه أقر له أهل عصره بالفضل والتقدم، كالإمام فخر الدين قاضيخان، والإمام زين الدين العتابى، وغيرهما، وقال: «إنه فاق على أقرانه، بل على شيوخه فى الفقه، وأذعنوا له به»، فكيف تُنَزَّل مرتبته عن مرتبة قاضيخان، مع أنه أحق منه بالاجتهاد، وأثبت فيما يقتضيه.

على أنه قال فى الطبقة الخامسة: «إن شأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض إلى آخره»، وقال فى الطبقة السادسة: «إنهم قادرون على التمييز بين: القوى، والأقوى، والضعيف» إلى آخره فلم يكن فَرْقٌ بين شأن الطبقتين فى المعنى، كما هو ظاهر واضح.

وبعد ذلك لا ندرى بأى شىء علم مقادير هؤلاء الأئمة، وما بينهم من التفاوت، مع أنه لم يكن فى عصرهم، بل عمله هذا دل على أنه لم يكن يعرف كثيرا منهم، وكان الواجب عليه أن يرجع إلى تراجمهم، وما دَوَّنُوه فى كتبهم إن أراد أن يَتَهَجَّمَ عليهم، ويضع لكل واحد من الفقهاء مرتبة أعلى، أو أنزل.

وإن كان الفقهاء فى كل عصر إنما يُعْرَفون بالأوصاف الفاضلة أحياءً، وبالآثار أمواتا، ولا عبرة بتقدُّم الزمان، ولا بتأخُّره، بل الفقهاء كالحلقة المفرغة لا يدرى أين طرفاها، وفضل الله واسع لا يتقيد بزمان، ولا مكان، ولا بشخص دون شخص؛ على ما يشير إليه قوله تعالى: {وما نريهم من آية

إلا هى أكبر من أختها}، يريد والله أعلم أن كل آية يأتى بها الله إذا جَرَّدَ الناظر نظره إليها قال: هى أكبر الآيات، فإنه لا يتصور أن يكون كل آية أكبر من الأخرى من كل وجه للتناقض».

وقد كان ابن كمال باشا مفتيا فى الدولة العثمانية عالما جليلا، ولكنه كان كثيرا ما يشتبه عليه حال الفقهاء، فيجعل الواحد منهم اثنين، والاثنين واحدا، ويُقدم المؤخَّر منهم، ويُؤخر المقدَّم، ويَنسب كثيرا من الكتب إلى غير مصنفيها، والعصمة لله وحده ثم لرسوله صلى الله عليه وسلم بعده.

وإنما تعرَّضنا لما قاله ابن كمال باشا على الوجه المتقدم لإحقاق الحق، ومخافة أن يكون ما فعله حدا لمَن بعده، فلا يتجاوزونه إلى غيره، فلو نُقِلَ إليهم قولٌ عن كبار العلماء الذين أنزل ابن كمال باشا درجتَهم اغتروا بذلك، ويقولون إنه ليس من طبقة المجتهدين فى المسائل؛ لأنه لم يذكر فى طبقات ابن كمال باشا، خصوصاً وقد تبعه مَنْ بعده جماعة كثيرون.

ومن الواضح الجَلِيّ أن ابن كمال باشا لم يذكر من فقهاء الحنفية فى طبقاته إلا النذر اليسير، مع أنه رفع من شاء، وخفض منهم من شاء، ولم ينزل كل واحد منهم منزلته.

وقد روى عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها قالت: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ننزل الناس منازلهم»، صححه الحاكم وغيره.

وكلهم أئمة الدين، ودعاة الحق واليقين، ولكن الله فَضَّلَ بعضهم على بعض، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، والله يختص برحمته من يشاء، والله ذو الفضل العظيم، ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف:٥٤].

والذى قَفَلَ اللهُ بابَه، وختمه ومنعه على الرجال والنساء من الفضائل إنما هو النبوة والرسالة، فلا نبى ولا رسول بعد سيد الخلقصلى الله عليه وسلم على الإطلاق، وما عداهما من صفات الكمال لا يزال فى الأمة المحمدية باقيا، متجدداً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين، ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ [الأحزاب:٤٠]، وهو القائل: «لا يزال الخير فىّ وفى أمتى إلى يوم القيامة، ولا يزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم إلى يوم الدين» صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه أجمعين انتهى كلام الشيخ بخيت رحمه الله فيما نقله من كلام الشهاب المرجانى ملخصا.

وقد قسم اللكنوى طبقات الحنفية تقسيما آخر فقال رحمه الله[1]: «واعلم أن لأصحابنا الحنفية خمس طبقات:

الأولى: طبقة المتقدمين من أصحابنا: كتلامذة أبى حنيفة، نحو أبى يوسف، ومحمد، وزفر، وغيرهم، وهم كانوا يجتهدون فى المذهب، ويستخرجون الأحكام من الأدلة الأربعة على مقتضى القواعد التى قررها أستاذهم، فإنهم وإن خالفوه فى بعض الفروع لكنهم قلدوه فى الأصول، بخلاف مالك، والشافعى، وأحمد، وغيرهم، فإنهم يخالفونه فى الفروع غير مقلدين له فى الأصول، وهذه الطبقة هى الطبقة الثانية من الاجتهاد.

والثانية: طبقة أكابر المتأخرين: كأبى بكر الخصاف، والطحاوى، وأبى الحسن الكرخى، والحلوائى، والسرخسى، وفخر الإسلام البزدوى، وقاضيخان، وصاحب «الذخيرة»، «والمحيط البرهانى»: الصدر برهان الدين محمود، والشيخ طاهر أحمد صاحب «النصاب» «وخلاصة الفتاوى»، وأمثالهم، فإنهم يقدرون على الاجتهاد فى المسائل التى لا رواية فيها عن صاحب المذهب، ولا يقدرون على مخالفته، لا فى الفروع ولا فى الأصول.

والثالثة: طبقة أصحاب التخريج من المقلدين: كالرازى وأضرابه، فإنهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلاً، لكنهم لإحاطتهم بالأصول يقدرون على تفصيل قول مجمل ذى وجهين، وحكم مبهم محتمل لأمرين، منقول عن أبى حنيفة أو أصحابه، وما وقع فى «الهداية» فى بعض المواضع: «كذا فى تخريج الرازى» من هذا القبيل.

والرابعة: طبقة أصحاب الترجيح من المقلدين: كأبى الحسن أحمد القدورى، وشيخ الإسلام برهان الدين صاحب «الهداية»، وأمثالهما، وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض بقولهم: هذا أولى، وهذا أصح رواية، وهذا أوضح دراية، وهذا أوفق بالقياس، وهذا أرفق بالناس.

والخامسة: طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الأقوى والقوى والضعيف، وظاهر الرواية ورواية النادرة، كشمس الأئمة محمد الكردى، وجمال الدين الحصيرى، وحافظ الدين النسفى، وغيرهم مثل أصحاب المتون المعتبرة من المتأخرين: كصاحب «المختار» وصاحب «الوقاية»،

---

(١) النافع الكبير، م س، ٨-٩.

وصاحب «المجمع»، وشأنهم أن لا ينقل فى كتابهم الأقوال المردودة، والروايات الضعيفة، وهذه الطبقة هى أدنى طبقات المتفقهين. وأما الذين هم دون ذلك فإنهم كانوا ناقصين عامين، يلزمهم تقليد علماء عصرهم، لا يحل لهم أن يفتوا إلا بطريق الحكاية، كذا ذكره الكفوى أيضاً». انتهى كلام اللكنوى.

واللكنوى كما ترى قد حوم حول تقسيم ابن كمال باشا، ومَشَّى كثيرا مما اعترض عليه المرجانى، فى تعقيبه السابق على ابن كمال باشا، والذى أورده اللكنوى.

ألقاب العلماء عند الحنفية[1]:

ومما ينبغى أن يتنبه له أنه قد جرت عادة علماء العراق وفقهائهم، ومن عداهم من غير أهل خراسان على منهاج السلف الصالح فى الاكتفاء بالتمييز عن غيرهم بالأسماء، والانتساب إلى الصناعة، أو القبيلة، أو القرية أو المحلة، أو نحو ذلك فيقولون: الخصاف، الجصاص، القدورى، الثلجى، الطحاوى، الكرخى، الصيمرى، فجاء المتأخرون منهم على منهاجهم.

وجرت عادة أهل خراسان، ولا سيما ما وراء النهر فى القرون الوسطى، والمتأخرة على أن يلقبوا فقهاءهم بالألقاب النبيلة، ويصفوهم بالأوصاف الجليلة، فيقولون: شمس الأئمة، فخر الإسلام، صدر الشريعة، الإمام الأجل الزاهد، الإمام الفقيه، وهكذا....

فالواجب على الناظر فى طبقات الفقهاء وأحوالهم أن ينظر إلى آثارهم وأقوالهم، لا إلى الألقاب، والأوصاف، ولا يعوِّل عليها فى إعطاء الدرجات.

قال اللكنوى: وهذا فى الأزمان المتأخرة، وأما فى الأزمنة المتقدمة فكلهم بريئون من أمثال ذلك، وقال أبو عبد الله القرطبى فى شرح أسماء الحسنى: قد دل الكتاب والسنة على المنع من تزكية الإنسان نفسه، قال علماؤنا: ويجرى هذا المجرى ما كثر فى الديار المصرية وغيرها من بلاد العرب والعجم من نعتهم أنفسهم بالنعوت التى تقتضى التزكية، الثناء كزكى الدين، ومحيى الدين، وعلم الدين وشبه ذلك انتهى. وفى «تنبيه الغافلين»[2] لمحيى الدين النحاس عند ذكر المنكرات: «فمنها ما

---

(١) راجع: ناظورة الحق للمرجانى، وإرشاد أهل الملة إلى أحكام الأهلة، م س، المواضع السابقة، والفوائد البهية للكنوى، ص٢٣٩.

(٢) وهو مطبوع.

عمت به البلوى فى الدين من الكذب الجارى على الألسن، وهو ما ابتدعوه من الألقاب كـ: محيى الدين، ونور الدين، وعضد الدين، وغياث الدين، ومعين الدين، وناصر الدين، ونحوها من الكذب الذى يتكرَّر على الألسنة حال النداء، والتعريف، والحكاية، وكل هذا بدعة فى الدين ومنكر».

قال اللكنوى: هذا إذا لم يكن من وصف به أهلا له، أو كان أهلا وأراد به تزكية نفسه.

أعلام الحنفية[١]:

نذكر هنا ما تمس الحاجة إليه، ونحيل من أراد التوسع على الفوائد البهية للكنوى وخاتمتها، وغيرها من طبقات الحنفية.

قال اللكنوى: تعيين المبهمات وعلمه من المهمات، فإن كثيرا من أصحابنا ذكروا فى الكتب الفقهية وغيرها على سبيل الإبهام بالوصف أو النسبة أو الكنية من دون تعيين الأعلام، فيشكل على الناظر تعيين أعلامهم، بل يشتبه أحدهم بثانيهم، إذا اتحدوا فى أوصافهم.

والنسبة قد تكون إلى اسم بعض الأجداد: كالعَقيلى بالفتح، والعُبادى بالضم، والمحبوبى، والسيارى، والصاعدى، والحافظى، ونحو ذلك.

وقد تكون إلى حرفة: كالصائغى، والصباغى.

وقد يكون إلى قرية أو بلد: كالأتقانى، والنسفى، والبلخى، والخيزاخزى، والسرخكى، والسرخكتى، والكرخى، والبردعى، والسرخسى، وغير ذلك.

وقد يكون إلى قبيلة، أو بطن.

وعلم النسب وضبطه مما يهتم به، ويحتاج إليه فى كثير من المواضع، وأجل الكتب التى تفيد فيه كتاب الأنساب لأبى سعد عبد الكريم السمعانى، فإن فيه بسطاً بسيطاً، ومع ذلك فقد فاته شىء كثير.

---

(١) راجع: الفوائد البهية فى تراجم الحنفية، للإمام اللكنوى، ط الخانجى، مط السعادة، ط١، ١٣٢٤هـ .ص ٢٣٣، وما بعدها، بتقديم وتأخير، واختصار، وترتيب هجائى.
وقد ترجمنا للعلم بما اشتهر به، سواء كان كنية، أو نسبة، أو لقبا، ونحو ذلك، ثم بينا اسمه ونسبه.

فمنهم:

أبو الليث: نصر السمرقندى.

أبو بكر الإسكاف: محمد بن أحمد البلخى.

أبو بكر الجوزجانى: أحمد بن إسحاق.

أبو بكر الدامغانى: أحمد بن محمد.

أبو بكر الرازى: أحمد بن على الجصاص.

أبو بكر الفضلى: محمد بن الفضل.

أبو جعفر الطحاوى: أحمد بنمحمد بن سلامة.

أبو حفص الصغير: محمد بن أحمد بن حفص.

أبو حفص الكبير: أحمد بن جعفر.

أبو زيد الدبوسى: عبيد الله بن عمر.

أبو سعيد البردعى: أحمد بن الحسن.

أبو سليمان الجوزجانى: موسى بن سليمان.

أبو طاهر الدباس: محمد بن محمد بن سفيان.

أبو يوسف القاضى: يعقوب بن إبراهيم.

الأتقانى: قوام الدين أمير كاتب صاحب غاية البيان.

الأكمل: أكمل الدين البابرتى محمد بن محمد بن محمود صاحب العناية.

الإسبيجابى: أبو المعالى محمد بن أحمد، وأبو نصر أحمد بن منصور.

إمام الحرمين: وإمام الحرمين لقب لإمامين كبيرين حنفى وشافعى. فالحنفى: أبو المظفر يوسف القاضى الجرجانى، كما ذكره صاحب حماة فى تاريخه. والشافعى أبو المعالى الجويني.

إمام الهدى: أبو الليث نصر السمرقندى.

إمام زاده: صاحب شرعة الإسلام، محمد بن أبى بكر الجوغى.

ابن الثلجى: محمد بن شجاع.

ابن الساعاتى: أحمد بن على، صاحب مجمع البحرين، كان أبوه معروفا بالساعاتى.

ابن الهمام: محمد بن عبد الواحد، صاحب فتح القدير، ذكر الحموى فى حواشى الأشباه أن اللام الداخلة على الهمام عوض عن المضاف إليه، وهو جزء علم، أى: همام الدين، وذكر الطحطاوى فى حواشى الدر المختار وابن أبى شريف المقدسى فى شرح المسايرة أن همام الدين لقب لوالده عبد الواحد.

ابن خزيمة: ابن خزيمة الحنفى هو محمد بن خزيمة مات سنة أربعة عشرة وثلثمائة، وابن خزيمة الشافعى محمد أيضاً مات سنة إحدى عشرة وثلثمائة، قاله على القارى.

ابن كمال باشا: أحمد بن سليمان الرومى، صاحب الإيضاح والإصلاح.

ابن ملك: عبد اللطيف، كان والد جده موسوما بفرشتا فنسب إليه.

الاستروشنى: أبو جعفر الاستروشنى، مذكور بكنيته فى الطبقات،ومجد الدين محمد بن محمود بن حسين الاستروشنى.

البخارى: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد.

برهان الإسلام: رضى الدين السرخسى محمد بن محمد، وبرهان الإسلام الزرنوجى مترجم بلقبه كذلك.

برهان الدين: برهان الدين الكبير، وبرهان الأئمة عبد العزيز بن عمر بن مازة، وبرهان الدين صاحب المحيط البرهانى محمود بن أحمد، وبرهان الدين المطرزى ناصر بن عبد السيد، وبرهان الدين الخريفعنى أحمد بن أسعد.

البزدوى: جماعة: فخر الإسلام على بن محمد، كنى بأبى العسر، لأن تصانيفه دقيقة عسر الفهم على أكثر الناس. وأخوه محمد بن محمد، وكنى بأبى اليسر ليسرة تصانيفه. وأبو المعالى البزدوى صدر الأئمة أحمد بن أبى اليسر. وأبو ثابت البزدوى الحسن بن فخر الإسلام.

البقالى: زين الدين محمد بن أبى القاسم.

البلخى: أبو معاذ خالد بن سليمان من تلامذة أبى حنيفة، وأبو عبد الله محمد بن سلمة، وأبو مطيع الحكم بن عبد الله، وأبو نصر محمد بن سلام، وجماعات غيرهم.

البيهقى: البيهقى نسبة لإمامين كبيرين، أحدهما حنفى، وهو إسماعيل بن الحسين صاحب كتاب الشامل. والآخر شافعى، وهو: أحمد بن الحسن صاحب السنن، مات سنة ثمان وخمسين وأربعمائة، كذا قال القارى.

قال اللكنوى: وهما غير البيهقى صاحب تاج المصادر فى اللغة، فإنه أحمد بن على بن محمد، المعروف بجعفرك، كان إماماً فى النحو واللغة والتفسير، صنف المحيط فى لغات القرآن، وتاج المصادر وينابيع اللغة، مات سلخ رمضان سنة أربع وأربعين وخمسمائة، ذكره السيوطى فى البغية.

تاج الشريعة: محمود بن صدر الشريعة الأكبر أحمد بن عبيد الله المحموبى.

التركمانى: عثمان بن إبراهيم بن مصطفى، وابنه أحمد، وأخوه على، وابنه عبد الله بن على، وأخوه عبد العزيز.

تمجيد زاده: مصلح الدين مصطفى بن إبراهيم.

التمرتاشى: ظهير الدين أحمد بن إسماعيل شارح الجامع الصغير، وهو المعروف بالظهير التمرتاشى.

الجامع: نوح بن أبى مريم.

الجامى: نور الدين عبد الرحمن بن محمد.

الجرجانى: الجرجانى نسبةُ حنفىٍّ، وهو: محمد بن يحيى بن مهدى تفقه عليه القدورى، والناطفى، مات سنة ثمان وسبعين وثلثمائة. وشافعىٍّ، وهو: محمد بن الحسن، له وجوه حسنة فى المذهب، مات سنة ست وثمانين وثلثمائة قاله القارى.

قال اللكنوى: ونسبةُ حنفىٍّ آخر، وهو أبو عبد الله يوسف، ونسبة السيد الشريف.

الجصاص: أحمد بن على.

جلبى - ملا - باشا: جلبى بالجيم الفارسية المفتوحة، ثم اللام ثم الباء الفارسية، ثم الياء المثناة التحتية اشتهر به جماعة من علماء الروم، كأخى جلبى يوسف ابن جنيد صاحب ذخيرة العقبى حاشية شرح الوقاية، وحسن جلبى محشى التلويح والمطول وغيرهما، وعبد القادر قدرى جلبى، وسليمان بن خليل جلبى، ومحيى الدين جلبى محمد بن على بن يوسف الفنارى، وقد ظن كثير من أهل العصر ومن قبلهم أنه نسبة إلى بلدة أو نحوه، فمن ثم تراهم يقولون قال الفاضل الجلبى كذا وكذا، وليس كذلك بل هو لفظ رومى معناه: سيدى، نص عليه السخاوى فى ترجمة حسن جلبى، فهو كلفظ مولانا، وسيدنا، وسيدى، وملا المستعملة للعلماء فى بلادنا. وكذلك لفظ باشا مستعمل للتعظيم لعلماء بلاد الروم كابن كمال باشا، ويعقوب باشا، ونحو ذلك.

الجوزجانى: أبو بكر أحمد بن إسحاق، وأبو سليمان موسى بن سليمان.

الحاصرى: نور الدين على بن محمد.

حافظ الدين: حافظ الدين الكبير محمد بن محمد، وحافظ الدين النسفى أبو البركات عبد الله بن أحمد، وحافظ الدين البزازى محمد بن محمد، وحافظ الدين الطاهرى محمد بن محمد بن الحسن.

حجة الإسلام: محمد بن أحمد الكعبى.

الحسام: حسام الدين الأخسيكثى محمد بن محمد مؤلف المنتخب الحسامى، وحسام الدين السغناقى الحسن بن على صاحب النهاية، والحسام الشهيد عمر بن عبد العزيز بن عمر بن مازه، وحسام الدين العليابادى محمد، وحسام الدين على بن أحمد الرازى.

الحسن: الحسن إذا ذكر مطلقاً فى كتب أصحابنا فالمراد به الحسن بن زياد اللؤلؤى، وإذا ذكر مطلقاً فى كتب التفسير فالمراد به الحسن البصرى، كذا قال الأتقانى فى غاية البيان حاشية الهداية، نقلا عن شيخه برهان الدين الخريفعنى.

الحصيرى: نظام الدين وهمام الدين أحمد بن محمد.

الحناطى: علاء الدين سديد بن محمد.

الخاصى: نجم الدين يوسف بن أحمد.

الخبازى: جلال الدين عمر بن محمد.

الخصاف: أحمد بن عمر بن مهير.

الخلاطى: صدر الدين محمد بن عباد.

خواجه زاده: مصطفى بن يوسف.

خواهر زاده: المشهور بخواهر زاده عند الإطلاق اثنان محمد بن الحسين البخارى، ومحمد بن محمود الكردرى، نقله فى الجواهر المضية فى ترجمة محمد بن الحسين، وضبطه السمعانى بضم الخاء المعجمة، وفتح الواو والهاء بينهما ألف، وبعد الهاء راء ساكنة، ثم زاى معجمة، وبعدها ألف، ثم دال مهملة، معناه: ابن أخت عالم، وكذا ذكره صاحب الجواهر المضية.

وقال الكفوى فى ترجمة محمد بن الحسين: قد علمنا من هذا التصحيح أنهما لا يحسنان الفارسية، فإن فى واو خواهر زاده وجهين: الأول: رسمى والألف ثابت، والخاء مفتوحة. والثانى: لفظى، والألف دليل الإمالة، والواو على كلا الوجهين غير مفتوحة، ولفظ زاده بالزاى المعجمة، والدال المهملة مشتقة من زائيدن بمعنى التوليد، وخواهر مثل خواجه، فإن فى واوه وجهين، وقد يطلق على أعزة الناس لقصد التعظيم، مثل: خواجه يوسف الهمدانى، وخواجه عبد الخالق العجدوانى، والطائفة النقشبندية يقولون لمشايخهم خواجه، كأن يريدون تعظيمهم.

الخيالى: أحمد بن موسى الرومى.

الدهستانى: إبراهيم بن محمد.

الرستغفنى: أبو الحسن على بن سعيد.

الرضى: رضى الدين الصغانى الحسن بن محمد، ورضى الدين القونوى إبراهيم بن سليمان، ورضى الدين البرهانى عبد الله بن المظفر.

ركن الأئمة: عبد الكريم الصباغى، وعبد الكريم بن محمد.

ركن الإسلام: ركن الإسلام الواعظ محمد بن أبى بكر صاحب شرعة الإسلام، وركن الإسلام أبو بكر الكرمانى محمد بن عبد الرشيد، وركن الإسلام أبو الفضل الكرمانى عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه، وركن الإسلام الزاهد الصفار إبراهيم بن إسماعيل.

ركن الدين: محمد بن محمد العميدى، ومسعود بن الحسين الكشانى.

الريغدمونى: أبو نصر جمال الدين أحمد بن عبد الرحمن بن إسحاق، وحفيده جلال الدين حامد بن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن.

الزاهدى: نجم الدين مختار.

الزعفرانى: الزعفرانى اشتهر به إمامان كبيران حنفى وشافعى. فالحنفى: محمد بن أحمد بن أحمد بن محمد بن عبدوس، مات سنة ثلاث وتسعين وثلثمائة. والشافعى: الحسن بن محمد بن الصباح، روى عنه أبو داود والترمذى، مات سنة تسع وأربعين بعد المائتين كذا قال القارى. قال اللكنوى: ولنا زعفرانى آخر مشهور، وهو الحسن بن أحمد، مرتب الجامع الصغير، والزيادات.

الزمخشرى: جار الله محمود بن عمر.

الزيلعى: صاحب «نصب الراية تخريج أحاديث الهداية» جمال الدين عبد الله ابن يوسف. والزيلعى: شارح الكنز فخر الدين عثمان بن على، وهو شيخ الأول.

سبط ابن الجوزى: يوسف بن فرغلى.

السروجى: أبو العباس أحمد بن إبراهيم.

السعد التفتازانى: مسعود بن عمر.

السغدى: أبو الحسن على بن الحسين، وعطاء بن حمزة.

السمعانى: أبو منصور محمد بن عبد الجبار.

السيد أبو شجاع: محمد بن أحمد بن حمزة.

السيد السند والسيد الشريف: على بن محمد، ويلقب أيضا: بالشريف الجرجانى.

الشاشى: الشاشى اشتهر به إمامان جليلان من المذهبين، فالحنفى: أبو على أحمد بن محمد بن إسحاق، جعل له الكرخى التدريس لما أصابه الفالج، مات سنة أربع وأربعين وثلثمائة. والشافعى: أبو بكر محمد بن إسماعيل، عرف بالقفال مات سنة أربع عشرة وثلثمائة بالشاش، كذا قال القارى.

قال اللكنوى: ولنا شاشى آخر، وهو أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم. وأما المختصر فى علم الأصول المعروف بأصول الشاشى، المتداول فى زماننا، الذى أوله: «الحمد لله الذى أعلى منزلة المؤمنين بكريم خطابه...» الخ، فذكر صاحب الكشف أن اسمه الخمسين، وأنه لنظام الدين الشاشى، قيل كان سن المصنف لما صنفه خمسين سنة؛ فسماه به. وشرحه المولى محمد بن الحسن الخوارزمى الشهير بشمس الدين الشاشى أوله: «الحمد لله الذى أعلى معالم الشرع» الخ، أتمه سنة إحدى وثمانين وسبعمائة انتهى.

وأما من الشافعية فاثنان مشهوران بالشاشى: أحدهما: أبو بكر محمد بن على القفال الكبير الشاشى له كتاب فى أصول الفقه، وشرح الرسالة، وأخذ عنه محمدُ بن جرير الطبرى، ومحمدُ بن خزيمة، وتوفى سنة ست وستين وثلثمائة على ما ذكره السمعانى وسنة ست وثلاثين وثلثمائة على ما ذكره أبو إسحاق الشيرازى. وثانيهما: فخر الإسلام محمد بن أحمد بن الحسين الشاشى، المتوفى سنة سبع وخمسمائة، وهو المعروف بالمستظهرى تلميذ أبى إسحاق الشيرازى.

ولهم قفال آخر غير شاشى، وهو: عبد الله بن أحمد القفال المروزى، حذق فى صنعة القفل، حتى عمل قفلا مفتاحه وزن أربع حبات، فلما صار ابن ثلاثين اشتغل بالفقه، وأخذ عنه القاضى حسين، وأبو محمد الجوينى، وابنه إمام الحرمين، وهو صاحب قصة الصلاة المشهورة بحضرة السلطان محمود، وتوفى سنة سبع عشرة وأربعمائة، كذا ذكره اليافعى فى مرآة الجنان، فى حوادث سنة ٣٦٧، وبه يظهر خطأ القارى حيث أرخ وفاة القفال الشاشى سنة أربع عشرة وثلثمائة.

شرف الأئمة: محمود الترجمانى، وعمر بن محمد العقيلى.

شرف الرؤساء: محمد بن محمد الخوارزمى.

الشريف الجرجانى: على بن محمد، ويلقب أيضا: بالسيد السند، والسيد الشريف.

شمس الأئمة: شمس الأئمة لقب جماعة من الفقهاء الحنفية الكبار مثل: الحلوائى، والسرخسى، ومحمد بن عبد الستار الكردرى، ومحمود الأوزجندى. وفى ما عدا السرخسى يطلق مقيدا كتب أصحابنا بالاسم أو النسبة أو بهما: كشمس الأئمة الحلوائى، وشمس الأئمة الكردرى، وشمس

الأئمة الزرنجرى، وشمس الأئمة محمود الأوزجندى، وغير ذلك، كذا قال الكفوى فى ترجمة بكر الزرنجرى[١].

الصابونى: نور الدين أحمد بن محمد.

صاحب الحاوى: فى حواشى الأشباه للسيد أحمد الحموى عند شرح الديباجة: قيل الحاوى لأصحابنا اثنان: الحاوى القدسى، وأظنه لرجل متأخر كان يسمى قاضى القدس، ولا أعرف تفصيل ترجمته، والحاوى الحصيرى وهو للشيخ محمد ابن أنوش الحصيرى، كان من تلامذة شمس الأئمة السرخسى، وترجمته بذيل تاريخ بغداد للسمعانى، ولم يذكره عبد القادر فى طبقاته، ولا الشيخ قاسم بن قطلوبغا. انتهى

قال اللكنوى: بقى حاوى ثالث وهو حاوى الزاهدى، مؤلفه صاحب القنية، وهو عزيز الوجود، ورأيت عند بعض شيوخنا منه نسخة. انتهى

قال اللكنوى: ذكر ابن الشحنة فى هوامش الجواهر أن الحاوى القدسى للقاضى جمال الدين أحمد بن محمد بن نوح القابسى الغزنوى الحنفى، المتوفى فى حدود سنة ستمائة، وإنما قيل له القدسى؛ لأنه صنفه فى القدس، نقلته من خط تلميذه حسن بن على النحوى انتهى. كذا نقله صاحب الكشف، ثم قال: ورأيت على ظهر نسخة منه أن مصنفه الإمام محمد الغزنوى، أوله: «الحمد لله الذى هدانا لدين الإسلام» الخ. انتهى ثم ذكر صاحب الكشف الحاوى للزاهدى مختار بن محمود الغزمينى، أوله: «الحمد لله الذى أوضح معالم العلوم» الخ. ثم ذكر الحاوى فى الفروع لنجم الدين أبى شجاع، وأبى الفصائل بكير التركى المتوفى سنة اثنتين وخمسين وستمائة. وذكر ابن أمير حاج فى شرح منية المصلى أن مؤلف الحاوى القدسى فرغانى.

صاحب الفصول العمادية: زين الدين أبو الفتح عبد الرحيم السمرقندى.

صاحب المحيط: المحيط حيث أطلق يراد به النسخة الكبرى من محيط رضى الدين محمد بن محمد السرخسى، كذا نقله صاحب الكشف عن حواشى الدرر لعلى ابن أمر الله الشهير بابن الحنائى.

(١) النافع الكبير، م س، ص ٥٦.

وقال ابن أمير حاج في الحلية في شرح الديباجة - عند ذكر مصنف المنية الكتبَ التي لخص منها المسائل، ومنها المحيط -: الظاهر أن مراده بالمحيط: المحيط البرهاني، للإمام برهان الدين المرغيناني، صاحب الذخيرة، كما هو المراد من إطلاقه لغير واحد كصاحب الخلاصة والنهاية، لا المحيط للإمام رضي الدين السرخسي. وقد ذكر صاحب الطبقات أن هناك أربع مصنفات: المحيط الكبير، وهو نحو من أربعين مجلداً، أخبرني بعض أصحابنا الحنفية أنه رآه في بلاد الروم، والثاني: عشر مجلدات، والثالث: أربع مجلدات، والرابع: مجلدان.

قال ابن أمير الحاج: الثالث سماه بالوسيط، والرابع الوجيز، ومن الثاني نقل العبد الضعيف (يعني نفسه) في هذا الشرح، وما عسى أن يكون نقله عن المحيط البرهاني، فإنما هو بواسطة ثقة، فإني إلى الآن لم أقف عليه انتهى كلامه.

قال اللكنوي: لقد أصاب في أن المحيط إذا أطلق يراد به المحيط البرهاني في هذه الكتب المتداولة، وهو الذي كنت أظنه قبل اطلاعي على كلامه هذا، إلا أن نسبته إلى برهان الدين المرغيناني اختلاجاً، فإن الذي أظن أن مصنفه بخاري وقد مر منا كلام محيط في مصنف المحيط الرضوي والمحيط البرهاني في ترجمة رضي الدين محمد السرخسي[1].

الصبغي: الصبغي بكسر الصاد المهملة وسكون الموحدة فغين معجمة نسبة إلى الصبغ اشتهر به حنفي، وهو أحمد بن عبد الله بن يوسف السمرقندي، مات سنة ست وعشرين وخمسمائة. وشافعي، وهو: محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري، مات سنة أربع وأربعين وثلثمائة، كذا قال القاري.

صدر الإسلام: طاهر بن صاحب الذخيرة برهان الدين محمود بن الصدر السعيد، وصدر الإسلام البزدوي: محمد بن محمد.

الصدر السعيد: تاج الدين أحمد بنعبد العزيز بن عمر بن مازه.

صدر الشريعة: صدر الشريعة اشتهر به اثنان أولهما جد للثاني، فيوصف الجد بصدر الشريعة الأكبر، وصدر الشريعة الأول، وهو أحمد بن جمال الدين عبيد الله المحبوبي، وهو والد تاج الشريعة. وثانيهما يوصف بصدر الشريعة الأصغر، وصدر الشريعة الثاني، وهو شارح الوقاية، وهو: عبيد الله

(١) راجع ترجمته ص ١٨٨-١٩١، وذكر فيها اختلاف الحنفية في المحيط، ونسخه، ومصنفيها.

بن مسعود بن تاج الشريعة محمود بن صدر الشريعة الأكبر أحمد بن جمال الدين عبيد الله بن إبراهيم المحبوبي.

الصدر الشهيد: عمر بن عبد العزيز.

الصفار: إسحاق بن شيث، وابنه أحمد، وابنه إسماعيل، وابنه إبراهيم، وابنه حماد، وأبو إبراهيم إسماعيل بن أحمد، وأبو القاسم أحمد بن عصمة.

ظهير الدين: ظهير الدين لقب لجماعة، منهم: على بن عبد العزيز بن عبد الرزاق، ويعرف بظهير الدين الكبير المرغيناني، ومنهم ابنه ظهير الدين المرغيناني الحسن بن على، ومنهم ظهير الدين البخارى محمد بن أحمد صاحب الفتاوى الظهيرية، ومنهم ظهير الدين أحمد بن إسماعيل شارح الجامع الصغير، وهو المعروف بالظهير التمرتاشي، ومنهم الظهير البلخي وهو أحمد بن على بن عبد العزيز، ومنهم الظهير الولوالجي وهو عبد الرشيد. وقد يقع الاشتباه بينهم لسبب اتحاد اللقب.

العتابي: أبو نصر أحمد بن محمد.

علاء الدين: على المروزى، وعلى بن بلبان الفارسي، وسديد بن محمد الحناطي، وأبو بكر بن مسعود الكاشاني، ومحمد بن محمود الترجماني، وعبد العزيز بن أحمد البخارى، وعلاء الدين على السيرافي، وعلاء الدين الزاهد محمد بن عبد الرحمن.

العليابادي: حسام الدين محمد.

عماد الدين: على بن أحمد الطرسوسي والد صاحب الفتاوى الطرسوسية، والحسين بن على اللامشي.

العيني: بدر الدين محمود، شارح الكنز وغيره.

فخر الإسلام: على بن محمد البزدوي.

فخر القضاة: محمد بن الحسين الارسابندي.

فخر المشايخ: على بن عبد الله العمراني.

الفضلى: حيث أطلق الفضلى فالمراد به أبو بكر محمد بن الفضل، وإن كان هو نسبة له ولغيره، كذا ذكر ابن أمير حاج الحلبى فى الحلية فى بحث مفسدات الصلاة.

الفنارى: محمد بن حمزة شمس الدين الرومى.

قاضى الحرمين: أحمد بن محمد.

القاضى النسفى: عبد العزيز بن عثمان.

قاضيخان: الحسن بن منصور.

القدورى: أبو بكر محمد بن أحمد والد صاحب المختصر، وأبو الحسين أحمد بن محمد بن أحمد صاحب المختصر.

قره كمال: كمال الدين إسماعيل.

قوام الدين: الأتقانى أمير كاتب صاحب غاية البيان، وقوام الدين الكاكى محمد بن محمد، والصفار حماد بن إبراهيم، وأحمد بن عبد الرشيد البخارى.

القونوى: أبو الثناء محمود بن أحمد، وأبو العباس أحمد بن مسعود، ورضى الدين إبراهيم بن سليمان.

الكرابيسى: جمال الإسلام أسعد بن محمد، وأبو المظفر أسعد بن محمد النيسابورى.

الكرمانى: ركن الإسلام أبو بكر محمد بن عبد الرشيد، وركن الإسلام أبو الفضل عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه.

الكمال بن الهمام: محمد بن عبد الواحد.

الكورانى: شمس الدين أحمد بن إسماعيل.

الماتريدى: أبو منصور محمد بن محمد.

المحبوبى: جمال الدين عبيد الله بن إبراهيم، وابنه صدر الشريعة الأكبر شمس الدين أحمد بن عبيد الله، وحفيده تاج الشريعة محمود بن صدر الشريعة الأكبر، ونافلة حفيده صدر الشريعة الأصغر عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة محمود بن صدر الشرعية الأكبر أحمد.

محمد بن محمد بن محمد: للحنفية: محمد بن محمد بن محمد ثلاثة متوالية: رضى الدين صاحب المحيط. وللشافعية: الإمام حجة الإسلام الغزالى، وشمس الدين الجزرى، كذا قال القارى فى آخر طبقاته.

قال اللكنوى: بل للحنفية كثيرون من هذا القبيل، منهم محمد بن محمد بن محمد نزيل مرغينان ناظم الجامع الصغير، ومنهم محمد بن محمد بن محمد بن الإمام فخر الدين الرازى، الملقب بجمال الدين الرازى، ومنهم البرهان النسفى محمد بن محمد بن محمد، ومنهم محمد بن محمد بن محمد الشهير بابن أمير حاج الحلبى مصنف حلية المحلى شرح منية المصلى تلميذ الحافظ ابن حجر، وابن الهمام، المتوفى على ما فى كشف الظنون سنة ٨٧٩.

فائدة: اسم فيه أربعة عشر محمداً متوالية لم يوجد نظيره فى الدنيا وهو أيمن أبو البركات بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد قال الحافظ ابن حجر فى الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة أربعة عشر أبا فى نسق واحد لم يوجد نظير ذلك، كان تونسياً قدم القاهرة، وكان كثير الهجاء والوقيعة، ثم قدم المدينة النبوية، فجاور بها، وتاب، والتزم أن يمدح النبى صلى الله عليه وسلم خاصة إلى أن يموت، فوفى بذلك، وأراد الرحلة من المدينة فذكر أنه رأى النبى صلى الله عليه وسلم فى النوم، فقال: يا أبا البركات كيف ترضى بفراقنا، فترك الرحيل، وأقام بها إلى أن مات سنة ٧٣٤، وسمى نفسه عاشق النبى صلى الله عليه وسلم، وروى من شعره عنه أبو حيان وغيره انتهى.

المستغفرى: أبو العباس جعفر بن محمد.

مفتى الثقلين: عمر بن محمد النسفى.

ملك العلماء: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاشانى.

منشئ النظر: رضى الدين النيسابورى.

منهاج الشريعة: محمد بن محمد بن الحسين.

المولى خسرو: محمد بن فراموز، والصحيح فى الأصل: مولى خسرو بالإضافة، لكنه اشتهر هكذا.

الناطفى: أبو العباس أحمد بن محمد.

النسفى: قال محمد بن عبد الباقى الزرقانى المالكى، فى شرح المواهب اللدنية، فى بحث خصائص الأمة المحمدية: «العقائد النسفية الذى شرحه السعد التفتازانى لأبى الفضل محمد بن محمد بن محمد المعروف بالبرهان الحنفى النسفى، له مختصر تفسير الرازى، ومقدمة فى الخلاف، وتصانيف كثيرة فى علم الكلام، وغيره توفى سنة ٦٨٧، وهو متأخر عن النسفى صاحب التفسير، والفتاوى، وغيرهما توفى سنة ٥٣٧، وغير صاحب الكنز والمدارك فى التفسير، واسمه عبد الله بن أحمد، وغير أبى المعين النسفى ميمون بن محمد، وكلهم حنفيون، من نَسَف بفتح النون والسين المهملة وبالفاء مدينة بها وراء النهر» انتهى.

قال اللكنوى: لنا نسفيون كثيرون منهم: أبو الليث أحمد بن عمر المتوفى سنة ٥٥٢، وأبوه مفتى الثقلين عمر صاحب المنظومة والتفسير المتوفى سنة ٥٣٧، وأبو البركات حافظ الدين صاحب المنار، والكنز، والمدارك، وغيرها: عبد الله بن أحمد المتوفى سنة ٤٢٤، والقاضى أبو على الحسين بن خضر صاحب الفتاوى المتوفى سنة ٤٢٤هـ، والقاضى عبد العزيز بن عثمان صاحب الفصول فى الفتاوى والفحول فى الأصول المتوفى سنة ٥٦٣، أو سنة ٥٣٣، والبرهان محمد المتوفى سنة ٦٨٧، وأبو المؤيد محمد بن أحمد المايمرغى المتوفى سنة ٤٤٢، وأبو بكر محمد بن الحسن بن منصور، وأبو المعين ميمون بن محمد المكحولى، ومعتمد بن محمد بن مكحول، وأخوه أحمد، وجدهم مكحول بن الفضل وغيرهم.

الولواجى: ظهير الدين عبد الرشيد.

***

مراتب مسائل المذهب الحنفى

قال اللكنوى[١]: «واعلم أنهم كما قسموا الفقهاء على طبقات كذلك قسموا المسائل أيضاً على درجات؛ ليختار المفتى عند التعارض ما هو من الدرجة الأعلى، ولا يرجح الأدنى على الأعلى، قال الكفوى فى «أعلام الأخيار»: إن مسائل مذهبنا على ثلاث طبقات:

الأولى: مسائل الأصول، وهى مسائل ظاهر الرواية.

والطبقة الثانية: هى مسائل غير ظاهر الرواية.

والطبقة الثالثة: وتسمى «الواقعات» وهى مسائل استنبطها المتأخرون من أصحاب محمد، وأصحاب أصحابه، ونحوهم فمن بعدهم إلى انقراض عصر الاجتهاد فى الواقعات التى لم توجد فيها رواية الأئمة الثلاثة.

وقد تقسم المسائل بوجه آخر، وهو ما ذكره شاه ولى بن عبد الرحيم المحدث الدهلوى فى سالته «عقد الجيد فى أحكام الاجتهاد والتقليد» بقوله: «اعلم أن القاعدة عند محققى الفقهاء أن المسائل على أربعة أقسام:

١- قسم تقرر فى ظاهر المذهب، وحكمه أنهم يقبلونه فى كل حال، وافقت الأصول أو خالفت.

٢- وقسم هو رواية شاذة عن أبى حنيفة وصاحبيه، وحكمه أنهم لا يقبلونه إلا إذا وافق الأصول.

٣- وقسم هو تخريج المتأخرين اتفق عليه جمهور الأصحاب، وحكمه أنه يفتون به على كل حال.

٤- وقسم هو تخريج منهم لم يتفق عليه جمهور الأصحاب، وحكمه أن يعرضه المفتى على الأصول والنظائر من كلام السلف، فإن وجده موافقاً لها أخذ به وإلا تركه انتهى كلام الدهلوى.

ولعلك تتفطن من هذا البحث أنه ليس كلُّ ما فى الفتاوى المعتبرة المختلطة - كالخلاصة، والظهيرية، وفتاوى قاضيخان، وغيرها من الفتاوى التى لم يميز أصحابها بين المذهب والتخريج

---

(١) النافع الكبير، م س، ص١٧-٢٣.

وغيره - قولَ أبى حنيفة وصاحبيه، بل منها ما هو منقول عنهم، ومنها ما هو مستنبط الفقهاء، ومنها ما هو مخرج الفقهاء؛ فيجب على الناظر فيها أن لا يتجاسر على نسبة كل ما فيها إليهم، بل يميز بين ما هو قولهم وما هو مخرج من بعدهم، ومن لم يميز بين ذلك وبين هذا أشكل الأمر عليه. ألا ترى فى مسألة العشر فى العشر فى بحث الحياض، فإن الفتاوى مملوءة من اعتباره والفتوى عليه، مع أنه ليس مذهب صاحب المذهب، إنما مذهبه كما صرح به محمد فى «الموطأ» وقدماء أصحابنا هو: أنه لو كان الحوض بحيث لا يتحرك أحد جوانبه بتحريك الجانب الآخر لا يتنجس بوقوع النجاسة فيه، وإلا يتنجس. ومن لم يتقنه وظن أنه مذهب صاحب المذهب تعسر عليه الأمر فى تأصيله على أصل شرعى معتمد عليه، وقد حققت هذا البحث بما لا مزيد عليه، فى «شرح الوقاية» فليراجع.

وإذا عرفت هذا فحينئذ يسهل الأمر فى دفع طعن المعاندين على الإمام أبى حنيفة وصاحبيه؛ فإنهم طعنوا فى كثير من المسائل المدرجة فى فتاوى الحنفية أنها مخالفة للأحاديث الصحيحة، أو أنها ليست متأصلة على أصل شرعى ونحو ذلك، وجعلوا ذلك ذريعة إلى طعن الأئمة الثلاثة؛ ظناً منهم أنها مسائلهم ومذاهبهم، وليس كذلك، بل هى من تفريعات المشايخ، استنبطوها من الأصول المنقولة عن الأئمة، فوقعت مخالفة للأحاديث الصحيحة؛ فلا طعن بها على الأئمة الثلاثة، بل ولا على المشايخ أيضاً؛ فإنهم لم يقرروها مع علمهم بكونها مخالفة للأحاديث؛ إذ لم يكونوا متلاعبين فى الدين، بل من كبراء المسلمين، بهم وصل ما وصل إلينا من فروع الدين، بل لم يبلغهم تلك الأحاديث، ولو بلغتهم لم يقرروا على خلافهم، فهم فى ذلك معذورون ومأجورون.

والحاصل أن المسائل المنقولة عن أئمتنا الثلاثة قلما يوجد منها ما لم يكن له أصل شرعى أصلاً، أو يكون مخالفاً للأخبار الصحيحة الصريحة، وما وجد عنهم على سبيل الندرة كذلك فالعذر عنهم العذر، فاحفظ هذا، ولا تكن من المتعسفين.

واعلم أنه قد كثر النقل عن الإمام أبى حنيفة وأصحابه، بل وعن جميع الأئمة فى الاهتداء إلى ترك آرائهم إذا وجد نص صحيح صريح مخالف لأقوالهم، كما ذكره الخطيب البغدادى، والسيوطى فى «تبييض الصحيفة بمناقب الإمام أبى حنيفة»، وعبد الوهاب الشعرانى فى «الميزان» وغيرهم.

فبناء على هذا أمكن لنا أن نورد تقسيماً آخر للمسائل فنقول: الفروع المذكورة فى الكتب على طبقات:

الأولى: المسائل الموافقة للأصول الشرعية المنصوصة فى الآيات، أو السنن النبوية، أو الموافقة لإجماع الأمة، أو قياسات أئمة الملة، من غير أن يظهر على خلافها نص شرعى جلى أو خفى.

والثانية: المسائل التى دخلت فى أصول شرعية، ودلت عليها بعض آيات أو أحاديث نبوية، مع ورود بعض آيات دالة على عكسه، وأحاديث ناصة على نقضه، لكن دخولها فى الأصول من طريق أصح وأقوى، وما يخالفها وروده من سبيل أضعف وأخفى، وحكم هذين القسمين هو القبول كما دل عليه المعقول والمنقول.

والثالثة: التى دخلت فى أصول شرعية مع ورود ما يخالفها بطرق صحيحة قوية، والحكم فيه لمن أوتى العلم والحكمة اختيار الأرجح بعد وسعة النظر ودقة الفكرة، ومن لم يتيسر له ذلك فهو مجاز فى ما هنالك.

والرابعة: التى لم يستخرج إلا من القياس، وخالفه دليل فوقه غير قابل للاندراس، وحكمه ترك الأدنى واختيار الأعلى، وهو عين التقليد فى صورة ترك التقليد.

والخامسة: التى لم يدل عليها دليل شرعى، لا كتاب، ولا حديث، ولا إجماع، ولا قياس مجتهد جلى أو خفى، لا بالصراحة، ولا بالدلالة، بل هى من مخترعات المتأخرين الذين يقلدون طرق آبائهم ومشايخهم المتقدمين، وحكمه الطرح والجرح، فاحفظ هذا التفصيل؛ فإنه قل من اطلع عليه، وبإهماله ضل كثير عن سواء السبيل». انتهى كلام الإمام اللكنوى.

كتب المذهب الحنفى المعتمدة[1]:

أما الكتب المصنَّفة فى الفقه على اختلافها من: متون، وشروح، وفتاوى، وغير ذلك، فقد اتفقت فى بيان حالها كلمة المتقدِّمين والمتأخرين على معنى واحد، وإن اختلفت العبارات.

فقال المتقدمون: لا يصح عزو ما فى النوادر إلى أبى حنيفة، ولا إلى أبى يوسف ومحمد إلا إذا كان له إسناد متصل، أو وجد فى كتاب مشهور معروف تداولته الأيدى.

وأما المتأخرون فقالوا: لا يؤخذ بها فى كل كتاب، وأن ما فى المتون مُقَدَّم على ما فى الشروح، وهو مُقَدَّم على ما فى الفتاوى.

---

(١) راجع: إرشاد أهل الملة إلى أحكام الأهلة، للشيخ محمد بخيت الميطعى، ص٣٤٥: ٣٨٠، بتصرف واسع، تقديما وتأخيرا، وزيادةَ إيضاحٍ، وتقسيمٍ، وعناوين ليتضح بها المقام.

قال اللكنوى: «إلا إذا وجد التصحيح ونحو ذلك فى ما فى الشروح والفتاوى، ولم يوجد ذلك فى المتون، فحينئذ يقدم ما فى الطبقة الأدنى على ما فى الطبقة الأعلى.

واعلم أن ينبغى للمفتى أن يجتهد فى الرجوع إلى الكتب المعتمدة، ولا يعتمد على كل كتاب، لا سيما الفتاوى التى هى كالصحارى، ما لم يعلم حال مؤلفه وجلالة قدره، فإن وجد مسألة فى كتاب لم يوجد لها أثر فى الكتب المتعمدة ينبغى أن يتصفح ذلك فيها، فإن وجد فيها، وإلا لا يجترأ على الإفتاء بها من الكتب المختصرة، وإن كانت معتمدة، ما لم يستعن بالحواشى والشروح، فلعل اختصاره يوصله إلى الورطة الظلماء».

وبناء على ما تقدم من تفصيل المقام فى المسائل الفرعية فى مذهبنا يمكن تقسيم كتب المذهب على مراتبها، فنقول:

المرتبة الأولى من كتب المذهب: الأصول:

كتب مسائل الأصول هى: ظاهر الرواية[(١)]، وظاهر المذهب، وهى التى اشتملت عليها مؤلفات محمد بن الحسن من «الجَامِعَيْنِ»[(٢)]، و«السِّيَرَيْن»[(٣)]، و«الزيادات»، و«المبسوط»، وهذه المسائل هى التى أسندها محمد عن أبى يوسف عن أبى حنيفة، أو أسندها عن أبى حنيفة فقط رحمهم الله تعالى، وقد صنَّف تلك الكتب فى بغداد، وتواترت عنه، أو اشتهرت برواية جمع كثير من أصحابه قد بلغ عددهم مبلغاً، لا يجوز العقل تواطأهم على الكذب، أو الخطأ فى الرواية عنه، وهلم جرا إلى أن وصلت إلينا.

وللمبسوط نسخ، أظهرها وأصحها وأشهرها: نسخة أبى سليمان الجوزجانى، ويقال: لها «الأصل»، وقد شرحها جمع كثير من كبار العلماء.

---

(١) ظاهر الرواية: أى التى اشتهرت روايتها وظهرت، فهو من الظهور بمعناه اللغوى، وليس بالمعنى الاصطلاحى. وسيأتى فى كلام الشيخ بخيت رحمه الله ما يوضح ذلك حيث يقول: «مسائل النوادر هى: غير ظاهر الرواية؛ لأنها لم تظهر كما ظهرت الأولى»، فعلم منه أن لفظ «ظاهر» هنا بمعناه اللغوى، دون الاصطلاحى، ويكون من باب إضافة الصفة إلى الموصوف، والتقدير: «الرواية الظاهرة». وكذلك قوله: «ظاهر المذهب».

(٢) أى: كتابى الجامع الكبير، والجامع الصغير.

(٣) أى: كتابى السير الكبير، والسير الصغير.

وكتاب «الكافى» للحاكم الشهيد المروزى هو: مجموع كلام محمد فى الأصول، فهو فى حكمها.

وقد شرحه كثير من فقهاء الحنفية، ومن أجلّ شروحه: شرح شمس الأئمة السرخسى.

قال فى فتح القدير وغيره: «إن كتاب «الكافى» هو جمع كلام محمد فى كتبه الستة، التى هى كتب ظاهر الرواية» اهـ.

قال البيرى فى شرحه على الأشباه: «وهو كتاب معتمَد فى نقل المذهب، شرحه جماعة من مشايخ المذهب منهم شمس الأئمة السرخسى، وهو المشهور بمبسوط السرخسى» اهـ.

قال الشيخ إسماعيل النابلسى قال العلامة الطرسوسى: «مبسوط السرخسى لا يُعمل بما يخالفه، ولا يُركن إلا إليه، ولا يُفتى ولا يُعول إلا عليه» اهـ.

وقال هبة الله فى شرحه على الأشباه: «المبسوط للإمام محمد بن محمد بن أبى سهل السرخسى أحد الأئمة الكبار المتكلم الفقيه الأصولى، لزم شمس الأئمة الحلوانى، وتخرج به حتى صار أنظر أهل زمانه، وأخذ بالتصنيف، وأملى المبسوط نحو خمسة عشر مجلدا، وهو فى السجن بأوزجند، بكلمة كان فيها من الناصحين، توفى سنة أربعمائة وتسعين».

وحيث أطلق «المبسوط»، فالمراد مبسوط السرخسى.

المرتبة الثانية من كتب المذهب: النوادر:

كتب مسائل النوادر، وهى غير ظاهر الرواية؛ لأنها لم تظهر كما ظهرت الأولى، ولم تُرْوَ إلا بطريق الآحاد بين صحيح وضعيف، «كالرَّقِّيَّات»، و«الكَيْسَانِيَّات»، و«الجُرْجَانِيَّات»، و«الهَارُونِيَّات» من تصانيف محمد التى رواها عنه الآحاد، ولم تبلغ حد التواتر، ولا الشهرة عنه.

و «الرَّقِّيَّات»: صنفها حين نزل رَقَّة[1]، وكان وردها مع هارون الرشيد قاضيا عليها.

و«الكَيْسَانِيَّات»: رواها عنه شعيب بن سليمان الكيسانى.

و«الجُرْجَانِيَّات»: رواها عنه على بن صالح الجرجانى من أصحابه.

---

(١) الرَّقَّة: كل أرض إلى جنب واد، ينبسط الماء عليها أيام المد، ثم ينضب. وهى قرية أسفل من بغداد بفرسخ. انظر القاموس المحيط مادة (ر ق ق).

وكتاب «المنتقى» للحاكم الشهيد مجموع كتب محمد فى غير رواية الأصول، فهو فى حكمها، كما أن «الكافى» له أيضا فى حكم رواية الأصول كما سبق.

ومن ذلك: «الأمالى والجوامع» لأبى يوسف، وكتاب «المجرد» للحسن بن زياد، ومنها: الروايات المتفرقة كنوادر محمد بن سماعة، ونوادر إبراهيم بن رستم المروزى ونوادر هشام بن عبيد الله الرازى، وغيرهم.

ما صح مدركه من النوادر:

نعم قد يكون ما فى النوادر أصح مما فى ظاهر الرواية باعتبار قوة المدرك، وصحة الرواية به؛ لأن غالب ما فى النوادر قد صحت الرواية به، وإن كان بطريق الآحاد، فإذا صحت الرواية به ولو آحاداً وساعدته الدراية -: قُدِّمَ على ظاهر الرواية.

ألا ترى أن صاحب التحفة قد اختار رواية النوادر، وقَدَّمَها على ظاهر الرواية فى هلال الأضحى حيث قال: «والصحيح أنه تقبل فيه شهادة الواحد» اهـ.

وقد علمتَ أن صاحب البدائع جعله مذهب أصحابنا إذا كانت السماء متغيِّمة، وجعل مقابله - وهو: اشتراط العدد - مذهب الكرخى.

وقد جاء فى ظاهر الرواية: أنه لا يجوز تقليد التابعى مطلقا، لكن جاء فى رواية النوادر: أن قوله كقول الصحابى إذا ظهرت فتواه فى زمنهم، وأقروه عليها. واعتمده فخر الإسلام، وتابعه بعضهم، وجعله هو الأصح.

ومِثل ذلك وقع من صاحب الهداية وغيره أنهم صححوا أيضا غير ظاهر الرواية.

نسبة كتب النوادر إلى كتب الأصول:

فمرتبة كتب الأصول الستة عندنا: كالصحيحين فى الحديث، ومرتبة النوادر فى مذهبنا: كالسنن الأربعة، والمحيط الرَّضَوِىّ: كالمصابيح والمشكاة[1]، التى جمعت ما فى الصحيحين، وما فى السنن الأربعة، وغير ذلك مع التمييز.

---

(١) المصابيح: هو مصابيح السنة للإمام حسين بن مسعود الفراء البغوى الشافعى (ت ٥١٦هـ)، يزيد أحاديثه على (٤٠٠٠) حديث، قسم أحاديث كل باب إلى صحاح وحسان وما كان فيها من ضعيف أو غريب أشار إليه، وأعرض عن ذكر ما كان منكرا أو موضوعا، وعليه شروح كثيرة، طبع بعضها.

المرتبة الثالثة من كتب المذهب: الفتاوى:

وتسمى الواقعات، وهي: الكتب التى تحتوى على المسائل التى استنبطها المتأخرون من أصحاب محمد، وأبى يوسف، وزفر، والحسن بن زياد، وأصحابهم، وهلم جرا.

مثل كتاب: «النوازل» لأبى الليث السمرقندى، فقد جمع فيه فتاوى مشايخه، ومشايخ مشايخه، كمحمد بن مقاتل الرازى، وعلى بن موسى القمى، ومحمد بن سلمة، وشداد بن حكيم، ونصير بن يحيى البلخيين، وأبى النصر القاسم بن سلام، ومَن قبل هؤلاء مِن أصحاب أبى يوسف ومحمد، مثل: عصام بن يوسف، وابن رستم، ومحمد بن سماعة، وأبى سليمان الجوزجانى، وأبى حفص البخارى.

وقد يتفق لهؤلاء جميعا أن يخالفوا أصحاب المذاهب لدلائل وأسباب ظهرت لهم.

وأول كتاب جُمِع فى فتاواهم فيما بلغنا: كتاب «النوازل» المار ذكره.

ومثل: «مجموع النوازل والحوادث والواقعات» لأحمد بن موسى بن عيسى الكشى، و«الواقعات» لأبى العباس أحمد بن محمد الرازى الناطفى، و«الواقعات» للصدر الشهيد.

ثم جمع من بعدهم فتاوى أولئك مختلطة غير ممتازة كقاضيخان فى «فتاويه» و«الخلاصة»، و«السراجية»، و«المحيط البرهانى».

وقد مَيَّزَ بين الروايات والفتاوى رَضِيّ الدين السرخسى فى «محيطه» فبدأ برواية الأصول، ثم بمسائل النوادر، ثم ثلث بالفتاوى.

رتبة كتب الفتاوى:

قد علمت أنها مخلوطة بآراء المتأخرين، فهى أقل درجة من النوادر فإن ما بها ليس جميعه من أقوال صاحب المذهب، وليس له إسناد يرفعه إلى قائله، ولا أصحابها فى درجة أئمتنا الثلاثة فى

ثم إن الشيخ ولى الدين أبا عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب كمل المصابيح، وذيل على أبوابه، فذكر الكتاب الذى أخرجه منه، وزاد على كل باب من صحاحه وحسانه، وسماه مشكاة المصابيح، فرغ منه سنة ٧٣٧ هـ، وعليه شروح كثيرة أيضا، طبع بعضها. (راجع: كشف الظنون، ١٦٩٨/٢، ط دار الكتب العلمية ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

الفقاهة والعدالة، ولا فى درجة أرباب المتون من حيث الزهد والورع والعدالة، ولا من حيث العلم والإتقان والحفظ والضبط، بل إنما جمعها أشخاص من المتفقهين، لم يعرف حالهم فى الرواية، وحسن الدراية.

فلا يقبل ما فيها مما لم يوجد فى كتب الأصول والنوادر إلا بشرط أن يوافق قواعد المذهب الأصولية، ويقوم على صحته الدليل.

المتون أو المختصرات المعتمدة:

وأما المختصرات التى صنفها حذاق الأئمة، وكبار الفقهاء المعروفين بالعلم، والزهد، والفقاهة، والعدالة فى الرواية، كالإمام أبى جعفر الطحاوى، وأبى الحسن الكرخى، والحاكم الشهيد المروزى، وأبى الحسين القدورى، ومن فى هذه الطبقة من علمائنا الكبار، فهى موضوعة لضبط أقوال صاحب المذهب، وجمع فتاواه المروية عنه، فمسائلها ملحقة بمسائل الأصول، وظواهر الروايات فى صحتها وعدالة رواتها، وما فيها دائر بين: متواتر، ومشهور، وآحاد صحيحة الإسناد، وقد تواترت هذه المختصرات عن مصنفيها، وتلقاها علماء المذهب بالقبول منهم.

فقد شرح مختصر الطحاوى: أبو حسن الكرخى، وأبو بكر الرازى الجصاص وأبو بكر أحمد بن على الترمذى الصوفى الوراق، وأبو عبد الله حسين بن عبد الله الصيمرى القاضى، وأبو نصر أحمد بن منصور الطبرى، وشمس الأئمة السرخسى، ومحمد بن أحمد الجندى، وبهاء الدين بن على محمد الإسبيجابى، وأبو نصر أحمد ابن محمد بن مسعود الوبرى، وغير أولئك كثير من الفقهاء الأعلام.

وشرح مختصر الكرخى: أبو بكر الرازى الجصاص، وأبو الحسين القدورى، وأبو الفضل عبد الرحمن بن محمد الكرمانى، وآخرون.

ومختصر الحاكم، وهو المسمَّى «بالكافى»، وقد تقدَّم أن من أجلّ شروحه: شرح شمس الأئمة السرخسى، وقد شرحه: إسماعيل بن يعقوب الأنبارى، وأحمد ابن منصور الإسبيجابى.

وأما مختصر القدورى، فهو مَتْن مَتِين، متداول بين الأئمة الأعيان، قال البسطامى هو كتاب مبارك، وهو مراد صاحب الهداية وغيره حيث أطلقوا: «الكتاب»، و«المختصر»، وقد شرحه: أبو نصر الأقطع، ومحمد بن إبراهيم الرازى، وأبو المعالى عبد الرب بن منصور الغزنوى، وإبراهيم بن عبد الرازق الرسغنى، وشمس الأئمة إسماعيل بن حسين البيهقى، وأبو سعد مطهر بن الحسين

البزدى، وحسام الدين على بن أحمد بن مكى الرازى، وأبو الرجاء مختار بن محمود الزاهدى، وخلق كثير.

وليس المراد من المتون عند قول الفقهاء: «يقدم ما فى المتون»، إلا مختصرات هؤلاء الذين هم من حذاق الأئمة والفقهاء الأعلام.

«المتون كالنصوص»:

ومن ذلك ما اشتهر على ألسنة الحنفية أن: «المتون كالنصوص»: فالمراد بها المعنى الذى مَرَّ بيانه، وأن ما فيها مُقَدَّم على ما فى الشروح، وما فى الشروح مُقَدَّم على ما فى الفتاوى؛ لأن ما يُورد فى الشروح من المسائل، إنما هو لاستئناس ما فى المتون من الأصول، وكشف حاله غالبا، فيُقَيِّد المطلَقَ، ويَخُصَّ العامَّ المبهمَ، وهكذا.

مختصرات المتأخرين:

وأما المختصرات التى جمعها المتأخرون: كـ «الوقاية»، و«الكنز»، و«النقاية»، ونحوها، فإن أصحابها وإن كانوا علماء صالحين، فضلاء، كاملين، عدولا، أمناء؛ لكنهم ليسوا بمثابة أصحاب تلك المختصرات من الفقاهة.

قال اللكنوى[1]: «واعلم أن المتأخرين قد اعتمدوا على المتون الثلاثة: الوقاية، ومختصر القدورى، والكنز. ومنهم من اعتمد على الأربعة: الوقاية، والكنز، والمختار، ومجمع البحرين. وقالوا: العبرة لما فيها عند تعارض ما فيها، وما فى غيرها، لما عرفوا من جلالة قدر مؤلفيها، والتزامهم إيراد مسائل ظاهر الرواية، والمسائل التى اعتمد عليها المشايخ».

قال الشيخ بخيت[2]: مع خُلُوّ مختصرات المتأخرين عن الإسناد والحجة، وعدم سلامة كلامهم عن نوع تغيير، وخلطٍ، وتصرُّفٍ فى التعبير، ربما أدى إلى خلل فى المعنى المراد، فلا يعتمد عليها مثل الاعتماد على المختصرات المتقدمة.

---

(١) النافع الكبير، م س، ٢٣. وقد قام بالتعريف بأصحاب هذه المتون الأربعة فانظره فيه.

(٢) إرشاد أهل الملة إلى أحكام الأهلة، م س، الموضع السابق.

وإنما يعمل بما فيها من المسائل الضروريات والمشهورات، وما قد صح نقله فى المذهب، اعتماداً على الشهرة، أو ظهور الصحة، أو ابتنائه على موافقته للأصول، ودلالة الدلالة عليه، لا لأنه أورده واحد من أصحاب هذه الكتب، فضلا عن المختصرات التى صنفها من دونهم.

ألا ترى أن كتاب «الدرر»، و«الغرر»، و«الملتقى»، و«الوقاية»، و«الكنز»، وأمثالها مشحونة بآراء المتأخرين.

وأما ما اشتهر على ألسنة كثير من الحنفية، وفى كتب بعض المتأخرين من قولهم: «إن أفضل الكتب هو خلاصة الفتاوى، ثم فتاوى قاضيخان، ثم المحيطان، والذخيرة، والملتقط، والخزانة، والقنية» -: فهو تَحَكُّم محض، ومجرد تخمين، صدر عن هوى، فإنه كيف يصح أن يقال ذلك، وهو يستلزم أنها أفضل من الصحيحين فى الحديث.

فلو قلتَ: المراد أنها أفضل كتب الفقه.

قلنا: ماذا تصنع فى كتب محمد بن الحسن، وما ذكرناه من المتون المعتبرة، فإن هذه أصح وأثبت وأوثق من ذلك.

فتعين أن يكون المراد أنها أفضل الكتب من نوعها لكثرة اشتمالها على مسائل الحوادث النادرة الوقوع، بقطع النظر عن صحة ما فيها وثبوته، فإن الأفضلية هى الزيادة الصادقة بما ذكرناه.

على أن هذا لا يفيد أيضا، فإن بعض المصنَّفات أكثر اشتمالا لتلك المسائل من تلك الكتب، مثل كتاب «نقد المسائل فى إجابة السائل»، و«الفتاوى العالمكيرية».

كما أن عد «القنية» من تلك الكتب عجيب؛ مع أن ابن الشحنة قال فى شرح المنظومة: «إن كل ما كان فى القنية مخالفاً للقواعد والأصول لا التفات إليه، ولا عمل عليه ما لم يعضده نقلٌ عن غيره».

وأما ما يقال: إن الإمام قاضيخان مُقَدَّم على غيره؛ لأنه فقيه النفس، وأهل للترجيح، وهو أَجَلّ من يُعتمَد على تصحيحه -: فهو مُسَلَّم بالنسبة إلى أفراد مُعَيَّنِين، ولا يستقيم على إطلاقه، فإن من كان فوقه من علماء المذهب مُقَدَّم عليه، وأفقه منه.

الروايات الغريبة:

وأما الروايات الغريبة التى ينفرد بنقلها آحاد المصنِّفين من أهل القرون المتأخرة: فلا يعتد بها، ولا يعتمد عليها، ولا بصاحبها، لا سيما إذا خالف فيما قاله الأصول، وباين المعقول والمنقول.

ودرجتها كدرجة الفهارس والمجاميع المجهولة.

ما لم يوجد فى رواية الأصول ولا رواية النوادر:

فإذا لم يوجد فى رواية الأصول، ولا رواية النوادر حكمُ الحادثة -: يُؤخذ بما هو الأصح والأثبت من: الواقعات، والفتاوى، والأمثل، فالأمثل إلى ما هو أنزل من التصانيف.

ترتيب الكتب للمُقَلِّد الحنفى:

فمهما اضطر المسلم الحنفى إلى التقليد، وانتهى حاله إلى هذه الضرورة، فاللازم أن يأخذ بما فى رواية الأصول، ثم بما فى المتون المختصرات، كمختصر الطحاوى والكرخى، والحاكم الشهيد، فإنها تصانيف معتبرة، ومؤلفات معتمدة، قد تداولها العلماء حفظاً، ورواية، ودرساً، وقراءة، وتفقهاً، ودراية.

كتب الحنفية غير المعتبرة:

قال الإمام اللكنوى رحمه الله[1]: «وتفصيل ذلك أن اعتبار المؤلف يكون لوجوه:

فمنها: إعراض أجلة العلماء، وأئمة الفقهاء عن كتاب؛ فإنه آية واضحة على كونه غير معتبر عندهم.

ومنها: عدم الاطلاع على حال مؤلفه هل كان فقيهاً معتمداً أم كان جامعاً بين الغث والسمين، وإن عرف اسمه، واشتهر رسمه، كجامع الرموز للقهستانى؛ فإنه وإن تداوله الناس، لكنه لما لم يعرف حاله أنزل من درجة الكتب المعتمدة إلى حيز الكتب غير المعتبرة.

ومنها: أن يكون مؤلفه قد جمع فيه الروايات الضعيفة، والمسائل الشاذة من الكتب غير المعتبرة، وإن كان فى نفسه فقيهاً جليلاً: كالقنية، فإن مؤلفه مختار بن محمود بن محمد أبو الرجاء نجم الدين

---

(١) النافع الكبير، م س، ص ٢٧ - ٣١.

الزاهدى، كان من كبار الأئمة، وأعيان الفقهاء، له اليد الباسطة فى المذهب، وله التصانيف التى سارت بها الركبان:
كالقنية، وشرح مختصر القدورى المسمى بالمجتبى، والرسالة الناصرية وغير ذلك. وهو مع جلالته متساهل فى نقل الروايات.

ومن هذا القسم: «المحيط البرهانى»؛ فإن مؤلفه وإن كان فقيهاً جليلاً، معدوداً فى طبقة المجتهدين فى المسائل، لكنهم نصوا على أنه لا يجوز الإفتاء منه؛ لكونه مجموعاً للرطب واليابس.

ومن هذا القسم: «السراج الوهاج» شرح «مختصر القدورى»، فنقل فى «كشف الظنون» عن المولى البركلى أنه عده من الكتب المتداولة الضعيفة غير المعتبرة، مع أن مؤلفه جليل القدر، وهو أبو بكر بن على بن محمد الحدادى.

ومن الكتب غير المعتبرة: «مشتمل الأحكام» لفخر الدين الرومى، ألفه للسلطان محمد الفاتح، فنقل فى «كشف الظنون» عن المولى بركلى أنه عده من جملة الكتب المتداولة الواهية.

وكذا: «كنز العباد»؛ فإنه مملوء من المسائل الواهية، والأحاديث الموضوعة، لا عبرة له، لا عند الفقهاء، ولا عند المحدثين. قال على القارى فى «طبقات الحنفية»: على بن أحمد الغورى له كتاب جمع فيه مكروهات المذهب، سماه «مفيد المستفيد»، وله «كنز العباد فى شرح الأوراد». قال العلامة جمال الدين المرشدى: فيه أحاديث سمجة موضوعة، لا يحل سماعها انتهى.

وكذا: «مطالب المؤمنين»، نسبه ابن عابدين فى «تنقيح الفتاوى الحامدية» إلى الشيخ بدر الدين بن تاج بن عبد الرحيم اللاهورى.

«وخزانة الروايات»، نسبه صاحب «كشف الظنون» إلى القاضى جكن الحنفى الهندى الساكن بقصبة كن من الكجرات.

«وشرعة الإسلام»، لمحمد بن أبى بكر الجوغى، نسبة إلى جوغ قرية من قرى سمرقند، الشهير بركن الإسلام إمام زاده، المتوفى سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة؛ فإن هذه الكتب مملوءة من الرطب واليابس، مع ما فيها من الأحاديث المخترعة، والأخبار المختلفة.

وكذا: «الفتاوى الصوفية» لفضل الله محمد بن أيوب المنتسب إلى ماجو، تلميذ صاحب «جامع المضمرات» شرح «القدورى»: يوسف بن عمر الصوفى، قال صاحب «كشف الظنون»: قال المولى البركلى: الفتاوى الصوفية ليست من الكتب المعتبرة؛ فلا يجوز العمل بما فيها إلا إذا علم موافقتها للأصول انتهى.

وكذا: «فتاوى الطورى»، «وفتاوى ابن نجيم»، كما ذكره صاحب «رد المحتار» وغيره.

والحكم فى هذه الكتب غير المعتبرة أن لا يؤخذ منها ما كان مخالفاً لكتب الطبقة الأعلى، ويتوقف فى ما وجد فيها، ولم يوجد فى غيرها ما لم يدخل ذلك فى أصل شرعى.

وأما الكتب المختصرة بالاختصار المخل فلا يفتى منها إلا بعد نظر غائر، وفكر دائر، وليس ذلك لعدم اعتبارها، بل لأن اختصاره يوقع المفتى فى الغلط كثيراً.

واعلم أنه ليس تفاوت المصنفات فى الدرجات إلا بحسب تفاوت درجات مؤلفيها، أو تفاوت ما فيها، لا بحسب التأخر الزمانى والتقدم الزمانى، فليس أن تصنيف كل متأخر أدنى من تصنيف المتقدم، بل قد يكون تصنيف المتأخر أعلى درجة من تصنيف المتقدم بحسب تفوقه عليه فى الصفات الجليلة، كما لا يخفى على من نظر بعين البصيرة.

وكل ما ذكرنا من ترتيب المصنفات إنما هو بحسب المسائل الفقهية، وأما بحسب ما فيها من الأحاديث النبوية فلا، فكم من كتاب معتمد، اعتمد عليه أجلة الفقهاء مملوء من الأحاديث الموضوعة، ولا سيما الفتاوى، فقد وضح لنا بتوسيع النظر أن أصحابنا وإن كانوا من الكاملين، لكنهم فى نقل الأخبار من المتساهلين، وهذا هو الذى فتح فم الطاعنين، فزعموا أن مسائل الحنفية مستندة إلى الأحاديث الواهية والموضوعة، وأن أكثرها مخالفة للأخبار المثبتة فى كتب أئمة الدين، وهذا ظن فاسد، ووهم كاسد». انتهى ما أردته من كلام اللكنوى.

من اصطلاحات السادة الحنفية[1]:

الصحيح:

الصحيح فى مذهب السادة الحنفية نوعان:

١- صحيح دراية، وهو: الذى نهض دليله، وقويت حجته، وتعليله ممن كان صدوره، وأيا كان صدوره.

٢- وما هو صحيح رواية: لثبوته عن القائل به بسند صحيح تواترا، أو شهرة، أو آحادا، مثل ما يروى عن: أبى حنيفة، وأبى يوسف، ومحمد، وزفر، والحسن، ومالك، والشافعى، وأحمد، وغيرهم من الأئمة بطريق صحيح:

أ- إما برفع إسناده إلى المنقول عنه بنقل الثقة عن الثقة سالماً عن القادح والعلة.

ب- أو بالوجدان فى كتاب معروف، قد عُرِفَ صاحبه بالعدالة والضبط فى الرواية، ككتب محمد بن الحسن، وما قدمناه من المتون المعتمدة.

«هو الصحيح - أو هو المأخوذ به - أو الظاهر - أو به يُفْتَى - أو عليه الفتوى - الصحيح مُقَدَّم على الأصح - الظاهر مُقَدَّم على الأظهر».

فإن قلتَ: قد صَرَّحوا بأن الرواية إذا ذُيِّلَت بقوله: «هو الصحيح، أو هو المأخوذ به، أو الظاهر، أو به يفتى، أو عليه الفتوى» فليس للمفتى أن يخالفه، و«أن الصحيح مُقَدَّم على الأصح، والظاهر على الأظهر عند التعارض» إلى غير ذلك مما بيَّنوه فى رسم المفتِى.

قلنا: إن المراد من ذلك هو ما كان هو الصحيح فى الواقع دراية ورواية، وهو: الظاهر بحسب ثبوته عن المرْوى عنه فى الواقع على ما مَرَّ تفصيله، غير أن المُقَلِّد الذى عجز عن فقه الدليل وليس عنده ما يعتمد عليه إلا قول المجتهد، لما كان عاجزاً عن معرفة ذلك كله إلا من بيان العالم وتَذْيِيلِه القول بـ: «الصحيح» ونحوه -: قالوا ما ذكرناه عنهم؛ ولذلك شرطوا أن يكون المُذَيِّل بشىء مما ذُكِرَ: من أهل العلم بفقه الدليل، وإلا فما الفائدة فى تصحيح الجاهل بالرواية والدراية.

---

(١) إرشاد أهل الملة، م س. الفوائد البهية فى تراجم الحنفية، للكنوى، ص٢٣٩ وما بعدها، الخانجى، ط١، مط السعادة، ١٣٢٤هـ.

ومحل قولهم: «إن الصحيح والظاهر مُقَدَّم على الأصح والأظهر» إذا أورده بصيغة تفيد الحصر، كقولهم: «هو الصحيح»، ونحوه، وإن لم يورده كذلك فلا يُقَدَّم؛ لأن العبارة حينئذ إنما تدل على صحة القول المُذَيَّل مع السكوت عن مقابله، فيحتمل أن يكون صحيحا عنده أيضا لجواز تَعَدُّد الصحيح رواية.

ومع اشتراط أن يكون المرجِّح عالما بفقه الدليل: يشترط أيضا أن يكون عدلا ثقة قد عُرِفَ، واشتُهر بالفقه، والضبط، والورع، وإلا فلا عبرة بترجيح من لا يميِّز بين الغث والسمين، ولا يَفْرِق بين الشمال واليمين من ضعفاء الناس، والمستورين الذين لم يعرف حالهم، ولم تثبت عدالتهم.

وكما لا عبرة بتصحيح هذا، وترجيحه -: لا عبرة بنقله وقوله، ولا عبرة بما تَفَرَّد به إلا بشرط موافقته للأصول، وقيام الدليل عليه، وأن لا يعارضه فيه من هو فوقه أو مثله، وإلا اضمحل بالتعارض، أو بظهور عدم صحة النقل، أو عدم تعضيد الدليل له.

ومثال ذلك: أن المصلى منفرداً إذا قضى الصلاة الجهرية، هل يجب عليه إخفاء القراءة أو لا ؟

اختلف فيه، فقيل: يجوز الإخفاء، ويجوز الجهر، والجهر أفضل ليكون القضاء على حسب الأداء، وقيل: يجب عليه الإخفاء، قال فى الهداية: هو الصحيح.

واعترض عليه العلامة السغناقى فى النهاية وغيره: بأنه مخالف لقول شمس الأئمة السرخسى، وفخر الإسلام، والإمام التمرتاشى، والإمام المحبوبى، وقاضيخان وغيرهم بالتخيير، وأن الجهر أفضل، وأنه الصحيح، وفى الذخيرة والكافى هو الأصح؛ لأن القضاء على وَفْق الأداء.

فعُلِمَ أن ما صححه صاحب الهداية بقوله: «هو الصحيح» غير صحيح.

وقد أجاب عنه صاحب العناية: بأنه ليس مراد المصنف «الصحيح رواية» حتى يَرِدَ عليه ما ذكر، بل «الصحيح دراية».

وذلك لأن الحكم الشرعى ينتفى بانتفاء المدرك الشرعى، والمعلوم من الشرع: كون الجهر من المنفرد تخييرا فى الوقت، وحتما على الإمام، ولولا الأثر من النبى صلى الله عليه وسلم أنه حين قضائه

فجر غداة التعريس جهر فيها بالقراءة كما كان يصليها فى وقتها، لقلنا بتقييده فى الوقت أيضا فى حق الإمام، ومثل هذا الأثر فى المنفرد معدوم فيبقى الجهر فى حقه على الانتفاء الأصلى، فلا يعدل عنه إلا بمُوجِب، ولم يوجد اهـ

ورده المحققون منا: بأننا لا نسلِّم أن الأصل فى القراءة الإخفاء، وأن الجهر عارض بدليل، فإن الثابت أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يجهر فى الصلوات كلها، فشرع الكفار يغلِّطونه كما يشير إليه قوله تعالى {وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه}، فأخفى النبى صلى الله عليه وسلم إلا فى الأوقات الثلاثة، فإنهم كانوا فيها غُيَّباً، أو نائمين، أو مشغولين بالطعام فاستقر الأمر على ذلك.

فهذا يدل على أن الأصل فيها الجهر، وأن الإخفاء بعارض، على أننا لا نسلم انتفاء المدرك الشرعى، بل هو موجود، وهو: القياس على أدائها بعد الوقت بأذان وإقامة. بل أولى؛ لأن فيهما الإعلام بدخول الوقت، والشروع فى الصلاة، ومع ذلك قد سُنَّا فى القضاء، وإن لم يكن من يُعْلِمْه بدخول الوقت والشروع فى الصلاة، بأن كان المصلى وحده، فعُلِم أن المقصود مراعاة هيئة الجماعة فى القضاء، كما كان يراعيها فى الأداء.

وقد روى أن من صلى على هيئة الجماعة صَلَّت بصلاته صفوف من الملائكة، وفى موطأ مالك عن زيد بن أسلم: «إذا رقد أحدكم عن الصلاة، أو نسيها فليصلها كما كان يصليها فى وقتها».

فإن قلتَ: إن سببى الجهر اللذين ذكرهما صاحب الهداية ثابتان بالإجماع، وقد انتفى كل منهما بعد خروج الوقت، فكيف يبقى حكم الجهر بعد انتفاء سببه ؟

وأما ما ذكرت من موافقة القضاء للأداء، فلم ينعقد على سببيته للجهر إجماع، ولم يأت به نص: فجعْله سببا يكون إثباتاً للسبب ابتداء بالرأى، وهو لا يجوز.

قلنا: ما ذكرته من انتفاء السببين مُسَلَّم، لكن لا نسلِّم انتفاء الحكم لانتفائهما؛ لأن الحكم إنما ينتفى بانتفائهما إذا انعقد الإجماع على حصر السببية فيهما، وليس كذلك، وقد تَقَرَّر فى الأصول أن ما ثبت بالإجماع مثل الثابت بالنص، فيكون معقولاً ومعللاً كما هو الأصل فى الأحكام الشرعية، فيجوز إلحاق غيره به لوجود علة الحكم فيه؛ ولذلك قال بعض الفضلاء: فظهر أن ما ذكره صاحب الهداية ليس بصحيح دراية أيضا.

ومثل ما وقع لصاحب الهداية، وقع لقاضيخان، فإنه قال فى هلال رمضان وهلال الفطر: «وينبغى أن يشترط لفظ الشهادة، والدعوى على قياس قول الإمام».

وفرَّع عليه المحقق الكمال بن الهمام ما فرعه عليه، وقد تقدَّم ما فى ذلك من أنه مخالِفٌ للمنقول رواية، وللدراية أيضا؛ لأن القياس غير صحيح على ما بيَّناه من قبل.

كلمات الترجيح:

وعلى ذلك يجب على الناظر فى كلامهم أن يدقق النظر فى كلمات الترجيح والتصحيح: فإن كانت قد صدرت من العلماء الثقات، ووُجدت فى كلام من يعتد به، ويعتمد على ما فى كتابه، ولكن وجد منها شيئا يخالف ظاهره ما هو صحيح فى الواقع، ونفس الأمر، رواية ودراية، وأمكن حمله على ذلك الصحيح وجب حمله عليه إصلاحاً لكلامه بالقدر الممكن، وتحسيناً للظن به.

وإن لم يمكن حمله على ذلك الصحيح -: وجب العمل بما هو صحيح فى الواقع بقطع النظر عن ما قاله ذلك الثقة وصححه؛ لأن الحق أحق أن يتبع، والثقة ليس بمعصوم من الغلط.

وإن كانت تلك الكلمات صادرة ممن ليسوا كذلك فلا يعتد بها، ولا يلتفت إليها.

قالوا:

لفظ «قالوا» يستعمل فيما فيه اختلاف المشايخ، كذا فى النهاية فى كتاب الغصب، وكذا ذكره صاحب العناية، والبناية، فى باب ما يفسد الصلاة.

وذكر فى فتح القدير فى باب ما يوجب القضاء والكفارة من كتاب الصوم أن عادته – أى: صاحب الهداية – فى مثله إفادة الضعف مع الخلاف.

السلف - الخلف - المتقدمون - المتأخرون:

كثيرا ما يطلق الحنفية فى كتبهم: هذا قول السلف، وهذا قول الخلف، وهذا قول المتقدمين، وهذا قول المتأخرين، فيريدون بالسلف من أبى حنيفة إلى محمد، وبالخلف من محمد إلى شمس الأئمة الحلوائى، وبالمتأخرين من الحلوائى إلى حافظ الدين محمد بن محمد البخارى المتوفى سنة ثلاثين وستمائة، كذا فى جامع العلوم لعبد النبى الأحمد نكرى، نقلا عن صاحب الخيالات اللطيفة.

نقله اللكنوى وقال: وظنى أن هذا بحسب الأكثر، لا على الإطلاق[1].

الصدر الأول:

الصدر الأول لا يقال إلا على السلف، وهم أهل القرون الثلاثة الأول الذين شهد النبى صلى الله عليه وسلم لهم بأنهم خير القرون، وأما من بعدهم فلا يقال فى حقهم ذلك، كذا قال ابن حجر المكى الهيتمى الشافعى فى رسالته: «شن الغارة على من أهدى تقوله فى الخنا وعواره».

الأئمة الأربعة -الأئمة الثلاثة:

المراد بالأئمة الأربعة فى قولهم بإجماع الأئمة الأربعة، ونحو ذلك: أبو حنيفة، ومالك، والشافعى، وأحمد.

وإذا قالوا: «أئمتنا الثلاثة»، فالمراد بهم: أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد.

الإمام الأعظم - الإمام:

المراد بالإمام الأعظم فى كتب أصحابنا هو إمامنا أبو حنيفة.

وأما فى كتب التفسير والأصول والكلام فالمراد بالإمام حيث أطلق غالباً هو الإمام فخر الدين الرازى.

الشيخان - الطرفان - الصاحبان:

المراد بالشيخين فى كتب أصحابنا هو أبو حنيفة وأبو يوسف، وبالطرفين أبو حنيفة ومحمد، وبالصاحبين أبو يوسف ومحمد.

شيخ الإسلام:

كان العرف على أن شيخ الإسلام يطلق على من تصدر للإفتاء، وحل المشكلات فيما شجر بينهم من النزاع والخصام، من الفقهاء العظام، والفضلاء الفخام، وقد اشتهر بها من أخيار المائة الخامسة والسادسة أعلام منهم شيخ الإسلام أبو الحسن على السغدى، وشيخ الإسلام عطاء بن حمزة السغدى، وشيخ الإسلام على بن محمد الأسبيجابى، وشيخ الإسلام عبد الرشيد البخارى جد صاحب الخلاصة، وشيخ الإسلام برهان الدين على المرغينانى صاحب الهداية، وشيخ الإسلام

---

(١) النافع الكبير، م س، ص ٥٦: ٥٧، والفوائد البهية ٢٤٠.

نظام الدين عمر ابن صاحب الهداية، وشيخ الإسلام محمود الأوزجندى، وغيرهم كذا ذكره الكفوى فى ترجمة شيخ الإسلام محمود الأوزجندى، وفى حواشى تفسير البيضاوى المسماة بعناية القاضى للشهاب أحمد بن محمد الخفاجى المصرى الحنفى عند قوله تعالى: {وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا..} الآية.

قال السخاوى فى «كتاب الجواهر فى مناقب العلامة ابن حجر»: شيخ الإسلام أطلقه السلف على المتبع لكتاب الله وسنة رسوله، مع التبحر فى العلوم من المعقول والمنقول، وربما وصف به من بلغ درجة الولاية، وقد يوصف به من طال عمره فى الإسلام فدخل فى عداد: «من شاب شيبة فى الإسلام كانت له نوراً»، ولم تكن هذه اللفظة مشهورة بين القدماء بعد الشيخين الصديق والفاروق؛ فإنه ورد وصفهما بذلك، ثم اشتهر بها جماعة من علماء السلف، حتى ابتذلت على رأس المائة الثامنة، فوصف بها من لا يحصى، وصارت لقبا لمن ولى القضاء الأكبر، ولو عرى عن العلم والسن، فإنا لله، وإنا إليه راجعون. انتهى كلام السخاوى.

قال اللكنوى: ثم صارت الآن لقباً لمن تولى منصب الفتوى، وإن عرى عن لباس العلم والتقوى انتهى.

العامة:

ذهب جماعة من أهل العربية إلى أن العامة بمعنى الأكثر، وفيه خلاف، وذكر المشايخ أنه المراد فى قولهم: قال به عامة المشايخ، ونحوه، كذا فى فتح القدير حاشية الهداية، فى باب إدراك الجماعة.

***

ثالثا: مذهب المالكية

ترجمة الإمام مالك[1]:

هو: أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبى عامر بن عمرو بن الحارث بن غيمان (بالغين المعجمة والياء المثناة تحت) بن خُثَيل (بالخاء المعجمة المضمومة وفتح الثاء المثلثة) بن عمرو بن الحارث (وهو ذو أصبح)، الأصبحى، المدنى، إمام دار الهجرة، وأحد أئمة المذاهب المتبوعة، وهو من تابعى التابعين.

سمع نافعا مولى ابن عمر، ومحمد بن المنكدر، وأبا الزبير، والزهرى، وعبد الله ابن دينار، وأبا حازم، وخلائق آخرين من التابعين.

روى عنه: يحيى الأنصارى، والزهرى، وهما من شيوخه، وابن جريج، ويزيد ابن عبد الله بن الهادى، والأوزاعى، والثورى، وابن عيينة، وشعبة، والليث ابن سعد، وابن المبارك، وابن علية، والشافعى، وابن وهب.

أجمعت طوائف العلماء على إمامته وجلالته، وعظم سيادته، وتبجيله، وتوقيره، والإذعان له فى الحفظ، والتثبيت، وتعظيم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

قال البخارى: أصح الأسانيد مالك بن نافع عن ابن عمر.

وقال الشافعى أيضا: لولا مالك وسفيان (يعنى ابن عيينة) لذهب علم الحجاز. وكان مالك إذا شك فى شيء من الحديث تركه كله.

وقال أيضا: مالك معلمى، وعنه أخذنا العلم.

وقال حرملة: لم يكن الشافعى يقدم على مالك أحدا فى الحديث.

وقال وهب بن خالد: ما بين المشرق والمغرب رجل آمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من مالك.

---

(١) تهذيب الأسماء واللغات للنووى، الجزء الثانى من القسم الأول، ص٧٥-٧٩، ط المنيرية.

وعن ابن سلمة الخزاعى قال: كان مالك إذا أراد أن يخرج يحدث توضأ وضوءه للصلاة، ولبس أحسن ثيابه، ومشط لحيته، فقيل له فى ذلك فقال: أوقر به حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وعن الشافعى قال: ما فى الأرض كتاب من العلم أكثر صوابا من موطأ مالك. قال العلماء: إنما قال الشافعى هذا قبل وجود صحيحى البخارى ومسلم، وهما أصح من الموطأ باتفاق العلماء[١].

وقيل لأحمد بن حنبل: الرجل يحب أن يحفظ حديث رجل بعينه. قال: يحفظ حديث مالك. قيل: فالرأى. قال: رأى مالك.

وعن عبد الرحمن بن مهدى قال: كنا عند مالك فجاء رجل، فقال: يا أبا عبد الله جئتك من مسيرة ستة أشهر حملنى أهل بلدى مسألة أسألك عنها. فقال: فسل. فسأله، فقال: لا أحسن. فقُطِعَ بالرجل، كأنه قد جاء إلى من يعلم كل شىء. قال: وأى شىء أقول لأهل بلدى إذا رجعت إليهم ؟ فقال: قل: قال لى مالك ابن أنس: لا أحسن.

وعن ابن وهب قال: قيل لأخت مالك: ما كان شغله فى بيته. قالت: المصحف والتلاوة.

وعن على بن المدينى قال: لم يكن بالمدينة أعلم بمذهب تابعيهم من مالك بن أنس.

وعن شعبة قال: دخلت المدينة، ونافع حى، ولمالك حلقة.

وعن أبى مصعب أيضا قال: كانوا يزدحمون على باب مالك بن أنس، فيقتتلون على الباب من الزحام، وكنا نكون عند مالك فلا يكلم هذا هذا، ولا يلتفت ذا إلى ذا، والناس قائلون برؤوسهم هكذا، وكانت السلاطين تهابه، وهم قائلون ومستمعون، وكان يقول فى المسألة: لا أو نعم، فلا يقال له: من أين قلتَ هذا.

أخذ مالك على تسعمائة شيخ، منهم ثلثمائة من التابعين، وستمائة من تابعيهم ممن اختاره، وارتضى دينه وفقهه، وقيامه بحق الرواية وشروطها، وخلصت الثقة به، وترك الرواية عن أهل دين وصلاح لا يعرفون الرواية.

وأحوال مالك، ومناقبه كثيرة مشهورة توفى بالمدينة فى صفر سنة تسع وسبعين ومائة.

---

(١) وأيضا فالموطأ أحد مصادر الصحيحين الأساسية.

ولقد كانت مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم فى عصر أتباع التابعين أغنى الأمصار الإسلامية بالسنة النبوية، ومعرفة القضاء النبوى وآثار الصحابة والتابعين وفتاواهم، ومن هذه المدينة الطيبة أشرقت شمس العلم، وظهر نجم السنن إمامنا مالك بن أنس، فقد درس، وحصل، وجمع، وأفتى، وشهد له العلماء، وانتشر صيته فى سائر الآفاق، وضربت له أكباد الإبل لأخذ العلم عنه، وروى عنه الأئمة من أقرانه منهم: أبو حنيفة، والليث بن سعد، ومحمد بن الحسن، وغيرهم، وأجمع العلماء على إمامته وجلالته فى الحديث، والفقه، وحسن الاستنباط، مع الورع والتقوى والتحرى والفهم.

فلقد اجتهد، واختار له مذهباً بناه على أصول قوية، وقواعد متينة، انفرد بتأصيل بعضها كالعمل بالمصالح المرسلة، التى اتسع بها الفقه، ودار عليها كثير من مسائل الاستنباط، وكـ «سَدِّ الذرائع»، ومراعاة الخلاف وغيرها مما جعل مذهبه بين النص والرأى، قوى الدليل، سليم التعليل، وأصبح قول مالك كالنص لا يسأل سامعه من أين، ولا لم؛ حتى إن المتأخرين من علماء المالكية أخلوا كتبهم من ذكر أدلة الأحكام، اعتماداً على تسليم العلماء بفقه مالك، ولم يوجد لهم معارض فى أحكامهم[(١)].

أسس المذهب المالكى[(٢)]:

الأدلة التى بنى مالك مذهبه عليها سبعة عشر. وهى: نص الكتاب، وظاهره (أعنى العموم)، ودليله (أعنى مفهوم المخالفة)، ومفهومه، وهو المفهوم الأولوى؛ وشبهه وهو التنبيه على العلة، ومثل هذه الخمسة من السنة: أعنى نصها، وظاهرها، ودليلها، ومفهومها، وشبهها. ثم الإجماع، والقياس، وعمل أهل المدينة، وقول الصحابى والاستحسان، وسد الذرائع، والاستصحاب.

وأما مراعاة الخلاف فلا يعتبرها دائماً بل تارة وتارة، قاله العلامة ابن الحاج فى حاشية المرشد وغيره.

---

(١) مقدمة الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف لكتاب الأكليل شرح مختصر خليل للعلامة المحقق الشيخ محمد الأمير، (صفحات ب-و)، مكتبة القاهرة، د ت.

(٢) مقدمة الشيخ عبد الله الغمارى لكتاب الأكليل شرح مختصر خليل للعلامة المحقق الشيخ محمد الأمير، بتصرف (صفحات ن-س)، مكتبة القاهرة، د ت.

رواة المذهب المالكى[١]:

أخذ الناس عن مالك مذهبه، وانتشر فى أكثر الأمصار الإسلامية: فى مصر، والعراق، والأندلس، والمغربين الأقصى والأوسط وإفريقية كما انتشر فى الشام وصقلية والسودان. انتشر فى تلك الأمصار بواسطة تلامذة الإمام مالك، وبواسطة الراحلين إلى الحجاز من هذه الأقطار.

وأهم تلاميذ الإمام مالك الذين تفقهوا عليه:

الحجازيون: أبو حازم سلمة بن دينار (ت١٨٥هـ)، وأبو محمد عبد العزيز بن محمد الدراوردى (ت ١٨٦هـ)، وابن نافع: عبد الله بن نافع الصائغ (ت ١٨٦هـ)، والمغيرة بن عبد الرحمن المخزومى (ت ١٨٨هـ)، والقزاز: معن بن عيسى (ت ١٩٨هـ)، والأعمش: عبد الحميد بن أبى أويس (ت ٢٠٢هـ)، وابن سلمة: محمد بن سلمة بن هشام (ت ٢٠٦هـ)، والأصغر ابن نافع: عبد الله بن نافع بن ثابت ابن عبد الله بن الزبير (ت ٢١٦هـ)، وأبو مصعب مطرف بن عبد الله بن مطرف المدنى (ت ٢٢٠هـ)، والقعنبى: عبد الله بن سلمة(ت ٢٢١هـ)، وأبو مصعب راوى الموطأ: أحمد بن القاسم (ت ٢٤٢هـ)، وغيرهم.

والعراقيون: سليمان بن بلال القاضى (ت ١٧٦هـ)، وابن المبارك: شيخ الإسلام عبد الله بن المبارك (ت ١٨١هـ)، وابن مهدى: عبد الرحمن بن مهدى (ت ١٩٨هـ)، والوليد بن مسلم راوى الموطأ (ت ١٩٩هـ)، ويحيى بن يحيى النيسابورى (ت ٢٢٦هـ) (وهو غير راوى الموطأ يحيى بن يحيى الأندلسى صاحب الرواية المشهورة).

المصريون: ابن القاسم عبد الرحمن بن القاسم العتقى، أثبت الناس فى مالك، لازمه عشرين سنة، (ت ١٩١هـ)، وابن وهب عبد الله بن وهب القرشى أثبت الناس فى مالك صحبه عشرين سنة أيضا (ت ١٩٧هـ)، أشهب بن عبد العزيز بن داود (ت ٢٠٤هـ) بعد وفاة الإمام الشافعى بثمانية عشر يوما، وابن عبد الحكم: عبد الله ابن عبد الحكم بن أعين (ت ٢١٤هـ)، وكان دفن الشافعيَّ فى مقبرته، ثم دفن إلى جواره.

---

(١) مقدمة الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف لكتاب الأكليل شرح مختصر خليل للعلامة المحقق الشيخ محمد الأمير، (صفحات ب-و)، مكتبة القاهرة، د ت.

الأفريقيون: شقران بن على القيروانى (ت ١٨٦هـ)، ابن فروخ: عبد الله ابن فروخ القيروانى (ت ١٧٦هـ)، ابن زياد: على بن زياد التونسى (ت ١٨٣هـ)، البهلول بن راشد القيروانى (ت ١٨٣هـ)، ابن غانم الرعينى: عبد الله بن عمر بن غانم القيراونى (ت ١٧٢هـ)، أسد بن الفرات (ت ٢١٣هـ).

الأندلسيون: شبطون زياد بن عبد الرحمن القرطبى (ت ١٩٣هـ)، الغازى بن قيس القرطبى (ت ١٩٥هـ)، يحيى بن يحيى القرطبى راوى الموطأ وروايته أشهر الروايات، (ت ٢٣٤هـ)، عيسى بن دينار القرطبى (ت ٢١٢هـ) وبهذين الأخيرين انتشر المذهب فى الأندلس.

وصار لمذهب الإمام من العلماء فى هذه الأمصار يقومون بحفظه وخدمته، فكان منهم من يجتهد فى المذهب بالتخريج والترجيح، وحفظ الروايات، ومنهم المفتى الحافظ لأقوال المذهب.

وكان من العلماء المالكيين فى مصر أمثال: والحارث بن مسكين، وابن رشيق، وابن شاس.

وكان فى العراق أمثال: القاضى إسماعيل، وابن خويز منداد، وابن اللبان، والقاضى أبى بكر الأبهرى، والقاضى أبى الحسن ابن القصار، والقاضى عبد الوهاب ابن نصر.

وكان فى الأندلس: عبد الملك بن حبيب، وتلميذه العتبى، وغيرهما.

وكان فى القيروان: سحنون بن سعيد.

وقد قام هؤلاء وأمثالهم بنشر المذهب، ونصرته، وتدوينه، وجمعه من موطأ الإمام، ومما أملاه على أصحابه، ومن تخريج العلماء على أصول الإمام التى تتسع لحوادث الأزمان المتجددة.

سلسلة المذهب المالكى:

قال الإمام الحطاب فى مواهب الجليل[1]: «نذكر سلسلة الفقه إلى الإمام مالك رحمه الله ورضى الله عنه ثم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

---

(١) انظر مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبى عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربى المعروف بالحطاب جـ١ ص٥، ٦ ط دار الفكر الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

قال النووى: «وهذا من المطلوبات المهمات، والنفائس الجليات، التى ينبغى للفقيه معرفتها، ويقبح به جهالتها، فإن شيوخنا فى العلم آباء فى الدين، ووصلة بينه وبين رب العالمين، وكيف لا يقبح جهل الأنساب، والوصلة بينه وبين ربه الكريم الوهاب، مع أنه مأمور بالدعاء لهم، وبرهم، وذكر مآثرهم، والثناء عليهم، والشكر لهم» انتهى.

فأقول: أخذت الفقه عن جماعة منهم سيدى والدى محمد بن عبد الرحمن الحطاب رحمه الله، وهو أخذ الفقه عن جماعة منهم الشيخ العلامة العارف بالله تعالى أبو زكريا يحيى بن أحمد بن عبد السلام المعروف بالعلمى، والعلامة قاضى القضاة بالمدينة الشريفة محمد بن أحمد بن موسى السخاوى.

وهما أخذا الفقه عن جماعة منهم العلامة المحقق قاضى القضاة أبو عبد الله محمد ابن أحمد بن عثمان البساطى شارح المختصر المتقدم ذكره.

وأخذ الثانى منهما أيضا: عن أبى القاسم محمد بن محمد بن على النويرى (ح).

وحضر الوالد أيضا بعض دروس الشيخ الإمام العالم العلامة شيخ المالكية فى زمانه نور الدين أبى الحسن على بن عبد الله بن على السنهورى، وهو أخذ الفقه عن الإمام العلامة زين الدين طاهر بن محمد بن على النويرى.

وأخذ البساطى الفقه عن: العلامة قاضى القضاة أبى البقاء بهرام الشارح، والعلامة المؤرخ قاضى القضاة أبى زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون.

وأخذ الشيخ بهرام الفقه عن: الشيخ العلامة ولى الله تعالى خليل بن إسحاق صاحب المختصر، وهو أخذ الفقه عن الشيخ العالم العامل أبى محمد عبد الله بن سليمان المنوفى، وهو أخذ الفقه عن جماعة منهم: شيخ المالكية الشيخ زين الدين محمد ابن محمد بن عبد الرحمن الشهير بالقوبع، وهو أخذ الفقه عن جماعة منهم الشيخ يحيى ابن الفرح بن زيتون، ومحمد بن الرحمن قاضى تونس، وأخذ عن ابن حبيش، وابن الدارس.

وأخذ القاضى عبد الرحمن بن خلدون عن جماعة منهم: قاضى الجماعة أبو عبد الله محمد بن عبد السلام الهوارى (ح).

وأخذ أبو القاسم النويرى والشيخ طاهر النويرى عن جماعة منهم: البدر حسين ابن على البوصيرى، وأخذ البدر البوصيرى عن جماعة منهم: الشيخ خليل بن إسحاق، والشيخ أحمد بن عمر بن هلال الربعى.

وأخذ الشيخ أحمد بن عمر بن هلال عن قاضى القضاة فخر الدين بن الجلطة، وتفقه فخر الدين بجماعة منهم: أبو حفص عمر بن فراخ الإسكندرانى، وتفقه ابن فراخ بجماعة منهم: أبو محمد أحمد بن عبد الكريم بن عطاء الله.

وتفقه ابن عطاء الله بجماعة منهم: الأستاذ أبو بكر الطرطوشى، وتفقه الطرطوشى بجماعة منهم القاضى أبو الوليد الباجى (ح).

وأخذ سيدى الوالد أيضا عن: الشيخ عبد المعطى بن خصيب التونسى، وهو أخذ عن قاضى الجماعة بتونس أبى العباس أحمد بن محمد بن عبد الله القلشانى.

وأخذ سيدى الوالد أيضا: عن الشيخ زروق، وهو أخذ عن الشيخ أبى زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبى، وعن الشيخ أحمد حلولو.

والأول منهما أخذ عن: الأبىّ.

وأخذ القلشانى والأبى عن ابن عرفة، وهو أخذ عن: ابن عبد السلام، وأخذ ابن عبد السلام عن جماعة منهم: أبو عبد الله بن محمد بن هارون، وأخذ ابن هارون عن أبى القاسم أحمد بن يزيد بن أحمد بن بقى، وأخذ ابن بقى عن محمد بن عبد الرحمن ابن عبد الحق، وأخذ محمد بن عبد الرحمن عن أبى عبد الله محمد بن فرج مولى ابن الطلاع.

وأخذ أبو عبد الله مولى ابن الطلاع والقاضى أبو الوليد الباجى عن: أبى طالب مكى بن محمد بن مختار القيسى، وتفقه مكى بجماعة منهم الشيخ الإمام القدوة الورع جامع مذهب مالك وشارح أقواله أبو عبد الله محمد بن أبى زيد القيروانى، وهو تفقه بجماعة منهم الإمام القدوة الزاهد أبو بكر محمد بن اللباب، وهو تفقه بجماعة منهم الإمام القدوة الزاهد مجاب الدعوة أبو زكريا يحيى بن عمر بن يوسف البلوى الأفريقى صاحب كتاب «اختلاف ابن القاسم وأشهب»، وهو تفقه بجماعة منهم: الإمامان الحجة الزاهد أبو سعيد عبد السلام المدعو بسحنون، والعلامة القدوة أبو مروان عبد الملك

بن حبيب، وهما تفقها بجماعة منهم: الإمامان الفقيه القدوة أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم بن خالد العتقى، والعلامة الزاهد أبو عمر أشهب بن عبد العزيز واسمه مسكين، وهما تفقها بالإمام المجتهد إمام دار الهجرة أبى عبد الله مالك بن أنس ابن مالك بن أبى عامر بن عمرو بن الحارث المدنى.

وهو تفقه بجماعة من علماء التابعين منهم ربيعة بن عبد الرحمن ونافع، وتفقه ربيعة على أنس رضى الله عنه، وتفقه نافع على ابن عمر، وكلاهما ممن أخذ عن سيد المرسلين، وإمام المتقين أبى القاسم محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى سائر النبيين»[١] انتهى

أعلام المالكية[٢]:

الأبهرى: محمد بن عبد الله الأبهرى الكبير، شيخ المالكية بغداد، شارح المختصر الكبير والصغير لابن عبد الحكم، وصاحب التصانيف، (ت ٣٧٥هـ).

الأبهرى الصغير: محمد بن عبد الله الأبهرى، ويعرف أيضا ابن الخصاص، صاحب تعليق المختصر الكبير، (ت ٣٦٥هـ).

أبو الحسن الشاذلى: على بن عبد الله، العارف بالله المشهور، (ت ٦٥٦هـ).

وأبو الحسن الشاذلى على بن محمد بن محمد المنوفى المصرى، شارح الرسالة (مطبوع) المسمى كفاية الطالب الربانى، (ت ٩٣٩هـ).

أبو بكر الطرطوشى: محمد بن الوليد، صاحب التصانيف، (ت ٥٢٠هـ).

أبو بكر بن العربى: محمد بن عبد الله بن محمد الأشبيلى، صاحب التصانيف المشهورة، (ت ٥٤٣هـ).

أبو حازم سلمة بن دينار، أحد الرواة عن مالك، (ت١٨٥هـ).

(١) مقدمة مواهب الجليل صـ٦ وما بعدها.

(٢) ترجمنا للعلم بما اشتهر به، سواء كان كنية، أو نسبة، أو لقبا، ونحو ذلك، ثم بينا اسمه ونسبه.

أبو ذر الهروى: عبد بن أحمد الحافظ الكبير، له مسند الموطأ والمستخرج على الصحيحين، وغيره من المصنفات الحديثية، (ت ٤٣٤هـ).

أبو مصعب راوى الموطأ: أحمد بن القاسم، أحد الرواة عن مالك (ت ٢٤٢هـ).

أبو مصعب مطرف بن عبد الله بن مطرف المدنى، أحد الرواة عن مالك، (ت ٢٢٠هـ).

الأبى: محمد بن خلف، له شرح مسلم المسمى بإكمال الإكمال، وشرح المدونة، (ت ٨٢٨هـ).

الأجهورى: أبو الإرشاد نور الدين على بن زين العابدين، محقق المذهب، صاحب التصانيف المحررة، (ت ١٠٦٦هـ).

الأخضرى: عبد الرحمن بن محمد الصغير، صاحب المنظومات المشهورة فى شتى العلوم كالسلم فى المنطق والجوهر المكنون فى البلاغة وغيرها، (من علماء القرن العاشر الهجرى).

أسد بن الفرات، من أصحاب الترجيح، صاحب الأسدية وغيرها من أمهات المذهب، أحد الرواة عن مالك، وأحد أعمدة المذهب (ت ٢١٣هـ).

أشهب بن عبد العزيز بن داود، أحد الرواة عن مالك، وأحد أعمدة المذهب، (ت٢٠٤هـ) بعد وفاة الإمام الشافعى بثمانية عشر يوما.

أصبغ: أبو عبد الله أصبغ بن الفرج المصرى، صاحب التصانيف، أحد أعمدة المذهب (ت ٢٢٥هـ).

الأصغر ابن نافع: عبد الله بن نافع بن ثابت بن عبد الله بن الزبير، أحد الرواة عن مالك، (ت ٢١٦هـ).

الأعمش: عبد الحميد بن أبى أويس، أحد الرواة عن مالك، (ت ٢٠٢هـ).

الأقفهسى: عبد الله بن مقداد، شارح خليل، (ت ٨٢٣هـ).

الأمير: محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر، المحقق، علامة مصر بلا منازع، حتى احتاج إليه شيوخه، له مؤلفات غاية فى الإتقان طبع العديد منها، أهمها المجموع فى المذهب والذى شرحه وحَشَّى عليه بنفسه، لم يصنف مثله، حتى كان شيخه الصعيدى يرجع إليه، وله عدة حواش أخرى

على شرح الأزهرية على شرح الشذور وعلى مغنى اللبيب، وعلى شرح عبد السلام على الجوهرة، وعلى شرح العشماوية فى الفقه، وعلى شرح الملوى على السمرقندية فى الاستعارات، والكوكب المنير فى الفقه، والمناسك وغيرها، وكلها مشهورة رزقت القبول والنفع (ت ١٢٣٢هـ). وابنه الأمير الصغير محمد، العلامة المحقق، كان حيا سنة ١٢٥٣هـ.

الإبيارى: على بن إسماعيل بن على الصنهاجى، شارح البرهان فى الأصول لإمام الحرمين، وشارح التهذيب فى المذهب، وغيرها من المصنفات، (ت ٦١٨هـ).

الإدريسى: أحمد بن إدريس، العارف بالله، صاحب التصانيف، (ت ١٢٥٣هـ).

ابن آجروم: محمد بن محمد بن داوود، صاحب مقدمة النحو المشهورة بالآجرومية، (ت ٧٢٣هـ).

ابن أبى زمنين: محمد بن عبد الله بن أبى زمنين القرطبى، مختصِر المدونة، وشارح مشكلها، اتفقوا على مختصَره، وله أيضا المنتخب من مشهورات كتب المالكية، وغيره، (ت٣٩٩هـ).

ابن أبى زيد القيروانى: عبد الله بن أبى زيد النفزى، مهذب المذهب المالكى، صاحب النوادر والزيادات على المدونة، ومختصر المدونة، وعلى كاتبيه هذين معول المذهب، وله تهذيب العتبية، والرسالة المشهور باسمه التى أكب عليها المالكية شرحا وتحشية، (ت ٣٨٦هـ).

ابن الأبار: محمد بن عبد الله بن أبى بكر القضاعى، صاحب التصانيف، (ت ٦٥٨هـ).

ابن الأخنائى: تقى الدين محمد بن أبى بكر بن عيسى، صاحب التصانيف، (ت ٦٥٨هـ).

ابن الأزرق: محمد بن على الغرناطى، شارح خليل، وغيره، (ت ٨٩٥هـ).

ابن الإمام التنسى: أخوان: عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله أبو زيد التلمسانى، الفقيه الكبير صاحب التصانيف منها شرح ابن الحاجب الفرعى، (ت ٧٤٣هـ). وأخوه عيسى خاتمة الحفاظ بالمغرب، (ت ٧٤٩هـ)، وبيتهم بيت علم ونجابة، واشتهر من أولادهم جماعة عرفوا بابن الإمام.

ابن البناء: أحمد بن محمد الأزدى المراكشى، صاحب التصانيف، (ت ٧٢١هـ).

ابن التبان: عبد الله بن إسحاق، صاحب النوازل، درس المدونة نحو ألف مرة، (ت ٣٧١هـ).

ابن التين: أبو محمد عبد الواحد بن التين الصفاقسى، شارح البخارى، (ت ٦١١هـ).

ابن الحاج: جماعة منهم: محمد بن أحمد ابن الحاج، صاحب النوازل المشهورة، (ت٥٢٩هـ). وابن الحاج العبدرى: محمد بن محمد الفاسى، صاحب المدخل المشهور (مطبوع)، (ت ٧٢٣هـ). وحمدون بن عبد الرحمن ابن الحاج، المحقق، صاحب الحاشية على تفسير أبى السعود، وعلى مختصر السعد وغيرها، (ت ١٢٣٢هـ).

ابن الحاجب: جمال الدين عثمان بن عمر بن أبى بكر، المحقق، صاحب المختصرات المفيدة المشهورة، (ت ٦٤٦هـ).

ابن الحباب: أحمد بن خالد القرطبى، صاحب مسند حديث مالك، (ت ٣٢٢هـ).

ابن الحصار: عبد الرحمن بن أحمد، (ت ٤٢٢هـ).

ابن الخصاص = الأبهرى الصغير.

ابن الخطيب: أحمد بن حنين القسطينى، صاحب التصانيف، منها شرح الرسالة وابن الحاجب الأصلى وغيره، (ت ٨١٠هـ).

ابن الرصافى: أحمد بن مروان القرطبى، راوى العتبية عن العتبى، (ت ٢٨٦هـ).

ابن الزيات: أحمد بن الحسن الكلاعى، صاحب التصانيف، (ت ٧٢٨هـ).

ابن الشاط: قاسم بن عبد الله بن محمد بن الشاط، العلامة المحقق، صاحب أنوار البروق فى تعقب مسائل الفروق الحاشية المشهور على الفروق (مطبوع)، (ت ٧٢٣هـ).

ابن الشباط: محمد بن على التورزى، صاحب التصانيف، (ت ٦٨١هـ).

ابن الصائغ: عبد الحميد بن محمد القيروانى له تعليق مهم على المدونة، (ت ٤٨٦هـ).

ابن الصفار: يونس بن محمد، صاحب الموعب فى تفسير الموطأ، (ت ٤٢٩هـ).

ابن الطلاع: محمد بن الفرج، صاحب التصانيف، (ت ٤٩٧هـ).

ابن القاسم: عبد الرحمن بن القاسم العتقى، أثبت الناس فى مالك، لازمه عشرين سنة، وهو أحد أعمدة المذهب (ت ١٩١هـ).

ابن القرطى: محمد بن القاسم المصرى، صاحب الزاهى فى الفقه وغيره، (ت ٣٥٥هـ).

ابن القزاز: إبراهيم بن محمد القرطبى، (ت ٢٧٤هـ).

ابن القصار: على بن أحمد الأبهرى، صاحب الخلاف الكبير، لا يعرف المالكية أكبر منه فى مسائل الخلاف، (ت ٣٩٨هـ).

ابن القصير: عبد الرحمن بن أحمد الأزدى الغرناطى، صاحب التصانيف، (ت ٥٧٥هـ).

ابن الكحالة: سليمان بن سالم القطان، صاحب الكتاب المشهور بالسليمانية (ت٢٨٢هـ).

ابن اللباد: محمد بن محمد بن وشاح القيروانى، (ت ٣٣٣هـ).

ابن المعذل: أحمد بن المعذل أبو الفضل العبدى البصرى.

ابن المكوى الأشبيلى: متمم كتاب الاستيعاب مع ابن الوليد المعيطى، (ت ٤٠١هـ).

ابن المنير: أحمد بن محمد بن منصور الإسكندرى، صاحب التصانيف كحاشية الكشاف فى التفسير (مطبوعة)، (ت ٦٨٣هـ). وأخوه على ابن المنير، من أصحاب الترجيح والاجتهاد فى المذهب، (ت ٦٩٥هـ).

ابن المواز: محمد بن إبراهيم الإسكندرى، صاحب الموازية (ت ٢٦٩هـ). وابن المواز: محمد بن سعيد القرطبى، صاحب التصانيف.

ابن الناظم = عبد السلام اللقانى.

ابن الوراق: محمد بن أحمد بن الجهم، صاحب التصانيف، (ت ٣٢٩هـ).

ابن الوليد المعيطى: محمد بن عبد الله، مكمل كتاب الاستيعاب مع ابن المكوى الأشبيلى، جمعا فيه روايات المذهب، (ت ٣٦٧هـ).

ابن بشكوال: محمد بن يوسف بن الفخار، صاحب التصانيف، منها اختصار النوادر، (ت ٤١٩هـ). وخلف بن عبد الملك الأنصارى الحافظ، صاحب التصانيف، منها الصلة والفوائد المنتخبة (ت ٥٧٨هـ).

ابن بطال: على بن خلف بن عبد الملك القرطبى، شارح البخارى، (ت ٤٤٤هـ).

ابن جزى: محمد بن أحمد الكلبى، صاحب التصانيف كالقوانين الفقهية (مطبوع)، وتقريب الوصول (مطبوع) وغيرها، (ت ٧٤١هـ). وابنه أحمد بن محمد، شَرَح القوانين، (ت٧٨٥هـ).

ابن حبيب: عبد الملك بن حبيب القرطبى، صاحب الواضحة، أحد أعمدة المذهب (ت٢٣٨هـ).

ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد التونسى، صاحب المقدمة المشهورة فى التاريخ، (ت٨٠٧هـ).

ابن خويز منداد: محمد بن أحمد بن عبد الله بن خويز منداد المتكلم الأصولى، صاحب الخلاف الكبير وأصول الفقه.

ابن دقيق العيد: تقى الدين محمد بن على، المجتهد، المحقق، صاحب التصانيف، مجدد القرن الثامن (ت ٧٠٢هـ). ووالده مجد الدين ابن دقيق العيد شيخ المالكية، (ت ٦٦٧هـ).

ابن راشد: محمد بن عبد الله بن راشد القفصى، المحقق، صاحب التصانيف المفيدة منها الشهاب الثاقب شرح مختصر ابن الحاجب الفرعى، والمذهب فى ضبط قواعد المذهب وغيرها، (ت ٧٣٦هـ).

ابن رشد: القاضى أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبى، صاحب البيان والتحصيل مشهور (مطبوع) وغيره، (ت ٥٢٠هـ). وابنه أبو العباس أحمد بن أبى الوليد بن رشد، صاحب البرنامج، والتفسير، (ت ٥٦٣هـ). وحفيده: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الفليسوف المتفنن، صاحب التصانيف، (ت ٥٩٥هـ).

ابن رشيد: محمد بن عمر الفهرى، شارح البخارى، وصاحب الرحلة المشهورة المسماة بملء العيبة، وغيرها، (ت ٧٢١هـ).

ابن زكرى: أحمد بن محمد التلمسانى، صاحب التصانيف والفتاوى، (ت ٨٩٩هـ). وابن زكرى: محمد بن عبد الرحمن، المحقق، شارح الحكم العطائية والشمائل وغيرها، (ت١١٤٤هـ).

ابن زياد: على بن زياد التونسى أحد الرواة عن مالك (ت ١٨٣هـ).

ابن سحنون: محمد بن سحنون القيروانى له كتاب الكبير، والمسند، وشرح الموطأ، وغيره، (ت ٢٥٥هـ).

ابن سلمة: محمد بن سلمة بن هشام أحد الرواة عن مالك (ت ٢٠٦هـ).

ابن شاس: عبد الله بن محمد بن شاس الجذامى، صاحب الجواهر الثمينة على مذهب عالم المدينة، على ترتيب الوجيز للغزالى، اعتنى به المالكية، (ت ٦٦١هـ).

ابن عاشر: عبد الواحد بن أحمد الأنصارى، شيخ المذهب، صاحب المنظومة المشهورة باسمه، سماها المرشد المعين على الضرورى من علوم الدين (مطبوع)، وفتح المنان (مطبوع)، وتنبيه الخلان كلاهما رسم القرآن، (ت ١٠٤٠هـ).

ابن عاصم: أبو يحيى محمد بن محمد بن محمد بن محمد (مكرر أربعا) الغرناطى، صاحب التصانيف، (ت ٨١٣هـ). وأخوه أبو بكر ابن عاصم صاحب التحفة، اعتمدها أهل المذهب وشروحها، (ت ٨٢٩هـ). وابنه أبو يحيى بن أبى بكر ابن عاصم، صاحب التصانيف، (ت بعد ٨٥٧هـ).

ابن عباد: محمد بن إبراهيم النفزى، صاحب شرح الحكم، (ت ٧٩٢هـ).

ابن عباس: محمد بن عباس العبادى، صاحب التصانيف، والفتاوى، (ت ٨٧١هـ).

ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، الحافظ الكبير، صاحب التصانيف المشهورة، (ت ٤٦٣هـ).

ابن عبد الحق: عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الحق الأشبيلى ويعرف أيضا بابن الخراط، صاحب الأحكام الكبرى والصغرى فى الحديث وغيرها، (ت ٥٨١هـ).

ابن عبد الحكم: عبد الله بن أعين (ت ٢١٤هـ)، وكان دفن الشافعىَّ فى مقبرته، ثم دفن إلى جواره. وأبناؤه: عبد الرحمن صاحب فتوح مصر (ت ٢٥٧هـ)، وعبد الحكم أجل أصحاب ابن وهب (ت ٢٣٧ هـ)، محمد صاحب التصانيف، انتهت إليه رياسة المذهب (ت ٢٦٨هـ).

ابن عبد السلام: محمد بن عبد السلام التونسى، شيخ المذهب، صاحب شرح جامع الأمهات على ابن الحاجب الفرعى، وهو عمدة شروحه وأهمها، (ت ٧٤٩هـ).

ابن عبدوس: محمد بن إبراهيم، صاحب كتاب المجموعة وشرح المدونة (ت ٢٦٠هـ).

ابن عرفة: محمد بن محمد بن عرفة التونسى، صاحب التصانيف المحققة فى المذهب منها المختصر المشهور والحدود الفقهية، (ت ٨٠٣هـ).

ابن عسكر: عبد الرحمن بن محمد بن عسكر، شيخ المذهب، صاحب إرشاد السالك (مطبوع) وغيره، (ت ٧٣٢هـ).

ابن عطاء الله السكندرى: رشيد الدين عبد الكريم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن عطاء الله الجذامى، رفيق ابن الحاجب، له التصانيف المحررة المتقنة منها البيان، والتقريب فى شرح التهذيب قيل توفى ٦١٢هـ، وحفيده العارف بالله ابن عطاء الله: أحمد بن محمد بن عبد الكريم، صاحب الحكم ولطائف المنن، (ت ٧٠٩هـ).

ابن علاق: محمد بن على الغرناطى، شارح ابن الحاجب الفرعى، (ت ٨٠٦هـ).

ابن عمار: محمد بن عمار بن محمد المصرى، شارح عمدة الأحكام وغيره، (ت ٨٤٤هـ).

ابن غازى: محمد بن أحمد بن غازى المكناسى، شيخ المذهب، وخاتمة المحققين، شارح البخارى، وصاحب شفاء الغليل فى حل مقفل خليل، وغيره، (ت ٩١٩هـ).

ابن غانم الرعينى: عبد الله بن عمر بن غانم القيراونى، أحد الرواة عن مالك، (ت١٧٢هـ).

ابن فرحون: إبراهيم بن على بن فرحون المدنى، صاحب تبصرة الحكام (مطبوع)، ومنهاج الأحكام، والديباج المذهب فى أعيان المذهب، مشهور (مطبوع)، وكشف النقاب الحاجب عن مصطلح ابن الحاجب (مطبوع) وغيرها، (ت ٧٩٩هـ).

ابن فروخ: عبد الله بن فروخ القيروانى أحد الرواة عن مالك (ت ١٧٦هـ).

ابن قاسم: عبد الرحمن بن محمد المصرى شارح الرسالة وشامل بهرام، (ت ٩٢٠هـ).

ابن قرقول: إبراهيم بن يوسف، (ت ٥٦٩هـ).

ابن لب الغرناطى: فرج بن قاسم، صاحب الفتاوى المشهورة، من أصحاب الترجيح فى المذهب، (ت ٧٨٢هـ).

ابن مجاهد: محمد بن أحمد بن مجاهد الطائى، صاحب التصانيف.

ابن مرزوق: محمد بن أحمد التلمساني، الشهير الخطيب، صاحب التصانيف، (ت٧٨١هـ). وحفيده محمد بن أحمد بن الخطيب، صاحب التصانيف، (ت ٨٤٢هـ)، وابن حفيده المعروف بابن مرزوق الكفيف: محمد بن محمد، (ت ٩٠١هـ). وبيت ابن مرزوق بيت علم ونجابة.

ابن ناجى: قاسم بن عيسى التنوخى، شارح الرسالة والمدونة وشرح على الجلاب، وعليه المعول فى المذهب، (ت ٨٣٨هـ).

ابن نافع: عبد الله بن نافع الصائغ، أحد الرواة عن مالك، (ت ١٨٦هـ).

ابن وضاح: محمد بن وضاح بن يزيد القرطبى، صاحب المصنفات، (ت ٢٨٧هـ).

ابن وهب: عبد الله بن وهب القرشى أثبت الناس فى مالك صحبه عشرين سنة، وأحد أعمدة المذهب (ت ١٩٧هـ).

ابن يونس: محمد بن عبد الله بن يونس التميمى أحد أئمة الترجيح فى المذهب، له كتاب حافل على المدونة عليه الاعتماد، (ت ٤٥١هـ).

الباجى: سليمان بن خلف القاضى، صاحب التصانيف المشهورة كالمنتقى شرح الموطأ، (ت٤٧٤هـ).

الباقلانى: محمد بن الطيب شيخ المتكلمين، صاحب التصانيف، (ت ٤٠٣هـ).

البرادعى: خلف بن أبى القاسم الأزدى، له التهذيب مختصر المدونة ومختصر الواضحة مشهوران، وهو تلميذ ابن أبى زيد.

البرزلى: أبو القاسم بن أحمد، له الحاوى فى النوازل، وديوان كبير فى الفقه، والفتاوى وغيره، (ت ٨٤١هـ).

البساطى: محمد بن أحمد، صاحب التصانيف النافعة، (ت ٨٤٢هـ).

البنانى: جماعة: محمد بن عبد السلام الفاسى، صاحب التصانيف النافعة، وبيته بيت علم ونجابة، (ت ١١٦٣هـ). ومنهم: محمد بن الحسن البنانى المحقق له حاشية محررة على شرح الزرقانى على المختصر، وحاشية على مختصر السنوسى فى المنطق، وعلى شرح السلم، (ت١١٩٤هـ).

ومنهم: عبد الرحمن بن جاد الله البنانى صاحب الحاشية المشهورة على شرح جمع الجوامع (مطبوع)، (ت ١١٩٨هـ). ومنهم: مصطفى بن محمد بن عبد الواحد البنانى، صاحب التجريد على شرح السعد على التلخيص فى البلاغة فرغ منه سنة ١٢١١هـ. ومنهم: فتح الله البنانى الشاذلى صاحب إتحاف أهل العناية الربانية فى اتحاد الطرق الله، طبع فى حياته ١٣٢٤هـ.

بهرام: قاضى القضاة بهرام بن عبد الله الدميرى، شيخ المذهب، شارح مختصر خليل، (ت ٨٠٥هـ).

البهلول بن راشد القيروانى (ت ١٨٣هـ).

البولاقى: مصطفى البرلسى، المحقق، صاحب التصانيف منها حاشية على شرح القويسنى على السلم، والسيف اليمانى لمن قال بحل سماع الآلات والمغانى، طُبعا، (ت ١٢٦٣هـ).

التازى: إبراهيم بن إسحاق، شيخ الشيوخ، صاحب التصانيف، (ت ٨٦٦هـ).

التاودى: محمد التاودى بن محمد الطالب بن سودة الفاسى، صاحب التصانيف المحررة منها حاشية على شرح الزرقانى على المختصر، وحاشية على البخارى وغيرها، (ت ١٢٠٩هـ)، وبيته بيت علم ونجابة.

التتائى: محمد بن إبراهيم، شارح المختصر وابن الحاجب الفرعى، وإرشاد ابن عسكر والجلاب وغيرها، (ت ٩٤٢هـ).

التجانى: أحمد بن محمد بن المختار التجانى، العارف بالله، شيخ الطريقة، (ت ١٢٣٠هـ).

الثعالبى: عبد الرحمن بن مخلوف المفسر المشهور، صاحب التصانيف، (ت ٨٧٥هـ).

الجزولى: جماعة منهم: عبد الرحمن بن عفان، شارح الرسالة، (ت ٧٤١هـ).

والجزولى: محمد بن سليمان الشريف الحسنى، العارف بالله، صاحب دلائل الخيرات، (ت ٨٧٠هـ).

جسوس: عبد السلام بن أحمد الفاسى، صاحب التصانيف، (ت ١١٣٦هـ). وابن أخيه محمد بن قاسم جسوس، العلامة المحقق، شارح المختصر (مطبوع) والرسالة وغيره، (ت١١٨٢هـ).

الجلاب: عبيد الله بن الحسن، صاحب كتاب التفريع، اعتنى شيوخ المذهب بشرحه (ت ٣٧٨هـ). والجلاب التلمسانى: محمد بن أحمد بن عيسى، له فتاوى ، (ت ٨٧٥هـ).

الجيانى: الحسين بن محمد الغسانى، الحافظ، صاحب التصانيف، (ت ٤٩٨هـ).

الحامدى: إسماعيل بن موسى، المحقق، صاحب الحاشية على شرح الكفراوى على الآجرومية مشهورة طبعت مرارا، وحاشية على الصبان على الأشمونى، وله تقرير على حاشية المجموع وغيرها، (ت ١٣١٦هـ).

الحداد: على بن محمد الخولانى صاحب كتاب الإشارة وشرحها، (ت ٤٩٧هـ).

حسن الطويل، العلامة المتفنن، تخرج عليه أغلب علماء الأزهر، كما عهد إليه التدريس بدار العلوم، من زعماء الإصلاح والتجديد مع الرصانة ورسوخ القدم، (ت ١٣١٧هـ).

حسن العدوى الحمزاوى، صاحب التصانيف، طبع العديد منها حاشية على شرح الزرقانى على خليل، وإرشاد المريد إلى خلاصة علم التوحيد، وبلوغ المسرات على دلائل الخيرات، وشرح الشفا، وغيرها، (ت ١٣٠٣هـ).

الحطاب: الحطاب الكبير: محمد بن عبد الرحمن الأندلسى الأصل المكى دارا ومقرا، (ت ٩٤٥هـ). وابنه محمد، صاحب التصانيف منها شرح المختصر المشهور المطبوع، لم يوضع على المختصر مثله، (ت ٩٥٤هـ)، وبيته بيت علم ونجابة.

حلولو: أحمد بن عبد الرحمن القروى، المحقق، صاحب التصانيف المحررة، (ت بعد ٨٧٥هـ).

حمديس: أحمد بن محمد الأشعرى، (ت ٢٨٩هـ).

الحميدى: محمد بن أبى نصر الأندلسى، صاحب الجمع بين الصحيحين، (ت ٤٨٨هـ).

الخراز: محمد بن محمد الشريشى المقرى، صاحب مورد الظمآن فى رسم أحرف القرآن المشهور (مطبوع)، (ت ٧١٨هـ).

الخرشى: محمد بن عبد الله، شيخ المالكية، له شرح المختصر (مطبوع)، (ت ١١٠١هـ).

خليل: ضياء الدين خليل بن إسحاق، محقق المذهب، صاحب المختصر المشهور باسمه (مطبوع)، وعليه عدة شروح مطبوعة، (ت ٧٧٦هـ وقيل غير ذلك).

الدراوردى: أبو محمد عبد العزيز بن محمد الدراوردى أحد الرواة عن مالك (ت ١٨٦هـ).

الدردير: أبو البركات أحمد بن محمد العدوى، العارف بالله، المحقق، صاحب التصانيف المشهورة المحررة كالشرح الكبير على مختصر خليل، وأقرب المسالك وشرحه المشهور بالشرح الصغير، والخريدة البهية فى التوحيد وشرحها طبعت جميعها مرارا، وغير ذلك، (ت ١٢٠١هـ).

الدرقاوى: محمد العربى بن أحمد الدرقاوى، العارف بالله، (ت ١٢٣٩هـ).

الدسوقى: محمد بن أحمد بن عرفة، العلامة المحقق، صاحب التصانيف المحررة منها حاشية الشرح الكبير، وحاشية على تحرير القواعد المنطقية، وعلى شرح السعد على التلخيص فى البلاغة، وعلى شرح السنوسى على أم البراهين، وعلى مغنى اللبيب طبعت جميعها مرارا، وله غير ذلك، (ت ١٢٣٠هـ).

الدمامينى: بدر الدين محمد بن أبى بكر، صاحب التصانيف كشرح البخارى (ت ٨٢٨هـ).

الربعى: إبراهيم بن حسن بن عبد الرفيع، صاحب معين الحكام وغيره، (ت ٧٣٣هـ).

الرعينى: محمد بن سعيد الأندلسى، صاحب التصانيف، (ت ٧٧٩هـ).

الرعينى = الحطاب الكبير.

الرهونى: محمد بن أحمد، شيخ الجماعة، صاحب الحاشية المشهورة على شرح الزرقانى على المختصر (مطبوع) وغيرها، (ت ١٢٣٠هـ).

الزرقانى: عبد الباقى بن يوسف بن أحمد، شيخ المذهب، شارح المختصر الشرح المشهور (مطبوع)، (ت ١٠٩٩هـ). وابنه محمد، صاحب التصانيف المشهورة كشرح الموطأ المشهور، وشرح المواهب اللدنية مطبوعان، (ت ١٠٥٥هـ).

زروق: أحمد بن أحمد بن محمد العارف بالله العلامة المحقق، صاحب التصانيف النافعة فى المذهب والتصوف وغيره، (ت ٨٩٩هـ).

الزيات: أحمد بن موسى المصرى، (ت ٣٠٦هـ).

السارمساحى: عبد الله بن عبد الرحمن بن عمر المصرى، صاحب نظم الدرر فى اختصار المدونة، (ت ٦٦٩هـ).

السباعى: صالح بن محمد بن صالح، من أصحاب الترجيح فى الفنون، شارح الفتوحات المكية التزم أن يستدل على كل حكمة من القرآن والسنة، وله تصانيف غيره، (ت١٢٢١هـ).

سحنون: أبو سعيد عبد السلام بن سعيد التنوخى القيروانى، جامع المدونة، أحد أعمدة المذهب (ت ٢٤٠هـ).

السقاط: على بن محمد العربى الفاسى المصرى، مسند الوقت، (ت ١١٨٣هـ).

سليمان بن بلال القاضى، أحد الرواة عن مالك، (ت ١٧٦هـ).

السنهورى: سالم بن محمد مفتى المالكية، شارح المختصر، (ت ١٠١٥هـ).

السنوسى: محمد بن يوسف الحسنى، صاحب التصانيف المشهورة منها العقيدة المشهورة بالسنوسية نسبة إليه. وهى الصغرى، وله العقائد الكبرى والوسطى، والصغرى المشهورة بأم البراهين (مطبوع)، وصغرى الصغرى (مطبوع)، وقام بشرحها جميعا، وله مختصر فى المنطق (مطبوع)، (ت ٨٩٥هـ).

السيورى: عبد الخالق بن عبد الوراث القيروانى، صاحب التعليق على المدونة، (ت ٤٦٢هـ).

الشاطبى: إبراهيم بن إسحاق، صاحب الموافقات وغيرها، (ت ٧٩٠هـ).

الشبرخيتى: إبراهيم بن مرعى، شارح المختصر والأربعين النووية (مطبوع)، (ت ١١٠٦هـ).

شبطون: زياد بن عبد الرحمن القرطبى، أحد الرواة عن مالك، (ت ١٩٣هـ).

الشرنوبى: أبو محمد عبد المجيد الأزهرى، صاحب التصانيف النافعة المفيدة، طبع العديد منها، كشرح الألفية، وشرح الرسالة، والأربعين النووية ومختصر ابن أبى جمرة والحكم العطائية وغيرها، (كان حيا ١٣٤٠هـ).

الشريف التلمساني: محمد بن أحمد، له مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول (مطبوع)، وغيره، (ت ٧٧١هـ). وابنه أبو محمد عبد الله، (ت ٧٩٢هـ).

شقران بن علي القيرواني، أحد الرواة عن مالك، (ت ١٨٦هـ).

الشلوبين: عمر بن علي الأزدي، إمام العربية، (ت ٦٤٥هـ).

الشنواني: أبو بكر بن إسماعيل، العلامة المحقق، له حواش على التوضيح والقطر والشذور وغيرها، (ت ١٠١٩هـ).

الصاوي: أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، المحقق، صاحب الحواشي المشهورة على الجلالين، وعلى الشرح الصغير، وعلى شرح الخريدة البهية، وشرح الهمزية للبوصيري، طبعت (ت ١٢٤١هـ).

الصعيدي: علي بن أحمد، صاحب التصانيف المحقق المعتمدة، (ت ١١١٢هـ).

الصفاقسي: إبراهيم بن محمد القيسي، شارح مختصر ابن الحاجب الفرعي، صاحب إعراب القرآن المشهور له ولأخيه محمد، توفي إبراهيم سنة ٧٤٣هـ، وتوفي أخوه سنة ٧٤٤هـ.

الصواف: أحمد بن أبي سليمان بن داود، (ت ٢٩١هـ).

الطراز: محمد بن سعيد الأنصاري، (ت ٦٤٥هـ).

عبادة: محمد بن بري المصري، صاحب حاشية شذور الذهب، وحاشية على شرح الخرشي وغيره، (ت ١١٩٣هـ).

عبد السلام بن برهان الدين اللقاني، ابن الناظم، المحقق، صاحب التصانيف، منها شرح جوهرة أبيه (ت ١٠٧٨هـ).

العبدري: صفي الدين عبد الله بن علي بن الحسين، صاحب البصائر في المذهب.

العتبي: محمد بن أحمد بن عبد العزيز القرطبي، صاحب المستخرجة المشهورة بالعتبية، أحد أعمدة المذهب (ت ٢٥٤هـ).

العقباوي: أبو الخيرات مصطفى، صاحب تكميل أقرب المسالك لشيخه الدردير، (ت ١٢٢١هـ).

عليش: محمد بن أحمد بن محمد، صاحب التصانيف المحررة طبع غالبها، منها شرح المختصر وحاشيته عليه، وشرح مجموع الأمير وحاشيته عليه، وحاشية على شرح الأمير على المجموع، وحاشية على الشرح الصغير، وعلى كبرى السنوسى، وله الفتاوى المشهورة، وقف فى وجه الاستعمار الإنجليزى فامتحن وسجن، (ت ١٢٩٩هـ).

عيسى بن دينار القرطبى، أحد الرواة عن مالك، (ت ٢١٢هـ) وبه انتشر المذهب فى الأندلس.

الغازى بن قيس القرطبى، أحد الرواة عن مالك، (ت ١٩٥هـ).

الفاسى: محمد بن أحمد، نزيل الحرمين، صاحب شفاء الغرام بأخبار بلد الله الحرام، (ت ٨٣٣هـ).

القابسى: أبو الحسن على بن محمد بن خلف المعافرى، صاحب التصانيف، (ت ٤٠٣هـ).

قاسم بن أصبغ البيانى شيخ المالكية، أحد أعمدة المذهب (ت ٣٤٠هـ).

القاضى عبد الوهاب بن على بن نصر البغدادى شيخ المذهب، صاحب التصانيف منها المعونة بمذهب عالم المدينة، والنصر لمذهب مالك، والأدلة فى مسائل الخلاف، وشرح الرسالة، وغيرها، (ت ٣٦٣هـ).

القاضى عياض بن موسى اليحصبى شيخ الإسلام، صاحب التصانيف المشهورة، (ت ٥٤٤هـ).

القباب: أحمد بن قاسم بن عبد الرحمن، صاحب التصانيف، (ت ٧٧٩هـ).

القرافى: أحمد بن إدريس، صاحب الذخيرة، والتنقيح وشرحه، وغيره، (ت ٦٨٤هـ).

القزاز: معن بن عيسى، أحد الرواة عن مالك، (ت ١٩٨هـ).

القصار: أحمد بن عبد الرحمن الأزدى، صاحب التصانيف، كان حيا سنة (٧٩٠هـ).

القصار: محمد بن القاسم القيسى، صاحب التصانيف، (ت ١٠١٢هـ).

القصرى: يوسف بن محمد الفاسى، مجدد الألف بالمغرب، (ت ٩٩٨هـ).

القعنبى: عبد الله بن سلمة، أحد الرواة عن مالك، (ت ٢٢١هـ).

القلتاوى: داود بن على الأزهرى، شارح خليل وابن الحاجب الفرعى والرسالة، (ت ٩٠٢هـ).

القلصادى: على بن محمد البسطى، صاحب التصانيف الكثيرة المفيدة، (ت ٨٩١هـ).

القويبع: محمد بن محمد بن عبد الرحمن شيخ الديار المصرية والشامية، (ت ٧٣٨هـ).

الكتانى: جماعة منهم: الشريف محمد بن جعفر الكتانى خاتمة الحفاظ، (ت ١٣٤٥هـ).

ومحمد عبد الحى بن عبد الكبير الكتانى الحافظ، صاحب فهرس الفهارس وغيرها، (كان حيا ١٣٤٠هـ)، وشقيقه محمد بن عبد الكبير، العارف بالله له عدة مصنفات مطبوعة، (ت ١٣٢٧هـ).

الكنانى: يحيى بن عمر بن يوسف صاحب المستخرجة، (ت ٢٨٩هـ).

اللبيدى: عبد الرحمن بن محمد المصرى، له كتاب حافل فى ضبط مسائل المدونة وبسطها والتفريع عليها وزيادة الأمهات، ونوادر الروايات، (ت ٤٤٦هـ).

اللخمى: على بن محمد الربعى، صاحب التبصرة تعليق على المدونة مشهور معتمد، (ت ٤٧٨هـ).

اللقَانى: برهان الدين إبراهيم بن محمد اللقانى قاضى القضاة، (ت ٨٩٦هـ). وتلميذه شمس الدين محمد بن حسن اللقانى له حاشية على خليل، (ت ٩٣٥هـ)، وأخوه ناصر الدين اللقانى محمد بن الحسن، صاحب التصانيف، (ت ٩٥٨هـ). أما ناظم الجوهرة فليس بأخوهم، وهو أبو الأمداد برهان الدين إبراهيم بن حسن اللقانى، له حاشية على خليل وغيرها، (ت ١٠٤١هـ).

المازرى: محمد بن أبى الفرج الصقلى، صاحب التعليق الكبير فى المذهب، (ت ٥١٦هـ). ومحمد بن على بن عمر المازرى، له شرح التلقين ليس للمالكية مثله، وإيضاح المحصول من برهان الأصول شرح به البرهان لإمام الحرمين، (ت ٥٣٦هـ).

الماكودى: عبد الرحمن بن على الفاسى، شارح الألفية فى النحو، (ت ٨٠٧هـ).

المالكى المصرى: أحمد بن مروان، (ت ٢٩٨هـ).

المتيطى: على بن عبد الله بن إبراهيم الأنصارى صاحب الوثائق الكبير المسمى بالنهاية والتمام فى معرفة الوثائق والأحكام، (ت ٥٧٠هـ).

المغيرة بن عبد الرحمن المخزومى، أحد الرواة عن مالك، (ت ١٨٨هـ).

المقرى: محمد بن محمد بن أحمد القرشى، له كتاب القواعد، وغيره، (ت ٧٥٦هـ).

المنستيرى: الشريف محمد زيتونة، صاحب التصانيف، (ت ١١٣٨هـ).

المواق: محمد بن يوسف العبدوسى، العلامة المحقق، له شرحان على خليل طبع أكبرهما، سماه التاج الإكليل، مشهور معتمد، (ت ٨٩٧هـ).

ميارة: محمد بن أحمد، المحقق، (ت ١٠٥١هـ). وابنه عبد الله، صاحب التصانيف المقبولة منها شرح التحفة، والمرشد المعين لابن عاشر، (ت ١٠٧٢هـ). وميارة الصغير: محمد بن محمد، (ت ١١٤٤هـ).

النفراوى: أحمد بن غنيم بن سالم، شارح الرسالة سماه الفواكه الدوانى (مطبوع)، (ت١١٢٥هـ).

النويرى: محمد بن محمد المقرى شارح ابن الحاجب، والطيبة فى القراءات وغيره، (ت ٨٥٧هـ).

النيفر: الشريف محمد أبو النور بن محمد التونسى، (ت ١٢٧٧هـ)، ونبغ من آله جماعة منهم ابناه الطاهر (ت ١٣١١هـ)، والطيب (ت ١٣٤٥هـ)، وأخواه صالح، (ت ١٢٩٠هـ)، ومحمد، (ت ١٣١٢هـ)، وغيرهم.

الونشريسى: أحمد بن يحيى الفاسى، شيخ المذهب، صاحب المعيار المعرب، جامع لفتاوى علماء المذهب من المتقدمين والمتأخرين، وغيره من التصانيف، (ت ٩١٤هـ).

يحيى بن يحيى القرطبى راوى الموطأ وروايته أشهر الروايات، (ت ٢٣٤هـ)، وبه انتشر المذهب فى الأندلس.

يحيى بن يحيى النيسابورى، أحد الرواة عن مالك، (ت ٢٢٦هـ).

اليسيتنى: محمد بن أحمد شيخ المذهب، صاحب التصانيف، (ت ٩٥٩هـ).

اليوسى: الحسن بن مسعود، صاحب التصانيف النافعة، (ت ١١١١هـ).

وقد اعتنينا ببيان المالكية فى هذا الموضع وخاصة المتأخرين منهم، حيث لا ذكر لهم فى النحت الخطى بخلاف الشافعية والحنفية.

تسلسل كتب المذهب المالكى[١]:

واشتهر من الكتب فى مذهب مالك كتاب المدونة، ويسمى بالأم، وبالمختلطة، وهو كتاب جمع ألوفاً من المسائل دونها سحنون بن سعيد فى القرن الثالث الهجرى، من رواية عبد الرحمن بن القاسم عن الإمام مالك، وابن القاسم هو تلميذ الإمام الذى لازمه أكثر من عشرين سنة، ومن الأحكام التى بلغت ابن القاسم مما لم يسمعه من إمامه.

وأضاف سحنون إلى ذلك ما قاسه ابن القاسم على أصول الإمام، واحتج سحنون لمسائل المدونة بمروياته من موطأ ابن وهب وغيره، وألحق بذلك ما اختاره من خلاف أصحابه، غير أن المَنِية عاجلته قبل أن يتمم ذلك فى سائر أبوابها.

وعكف أهل القيروان عليها، وتركوا الأسدية التى كان دونها القاضى أسد بن الفرات عن ابن القاسم؛ لأن ابن القاسم كان قد رجع عن كثير من أحكامها، وكتب إلى أسد بأن يعتمد على ما دونه عنه سحنون.

فأصبحت مدونة سحنون إماما لكتب المذهب؛ لأنه قد تداولتها أفكار أربعة من المجتهدين: الإمام مالك، وابن القاسم، وأسد بن الفرات، وسحنون بن سعيد.

وقام العلماء بشرحها وتلخيصها، فشرحها جماعة منهم: اللخمى، وابن محرز، وابن بصير، وابن يونس، وشَرْحُ ابن يونس جامعٌ لما فى أمهات كتب المذهب.

واختصرها جماعة منهم: ابن أبى زيد القيروانى، وابن أبى زمنين، ثم أبو سعيد البرادعى فى كتاب التهذيب، وعليه اعتماد أهل إفريقية.

وكذلك دَوَّنَ عبد الملك بن حبيب كتاب «الواضحة»، وقد جمعه من رواياته عن ابن القاسم، وأصحابه، وانتشرت فى الأندلس.

وممن شرحها: ابن رشد.

---

(١) مقدمة الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف لكتاب الأكليل شرح مختصر خليل للعلامة المحقق الشيخ محمد الأمير، بتصرف (صفحات ب-و)، مكتبة القاهرة، د ت.

وعلى الواضحة اعتمد أهل الأندلس.

وكذلك ألف العتبى تلميذ ابن حبيب كتاب «العتبية»، مما جمعه من سماع ابن القاسم، وأشهب، وابن نافع عن مالك، وما سمعه من يحيى بن يحيى، وأصبغ، وسحنون وغيرهم عن ابن القاسم، فحازت القبول عند العلماء؛ فهجروا «الواضحة»، واعتمدوا «العتبية»، وقاموا بشرحها، والكتابة عليها.

وجاء القرن الرابع الهجرى ومالكه الصغير حينئذ العالم الكبير ابن أبى زيد القيروانى، فقام بجمع ما فى «المدونة»، وما فى «الواضحة»، وما فى «العتبية»، وما كُتِب على هذه الأصول، وضمّنه كتابه المسمى بـ«النوادر»، فجاء جامعا للأصول والفروع.

وبقيت الحال على دراسة هذه الكتب إلى منتصف القرن السابع، وفيه حل محلها ابن الحاجب المسمى بجامع الأمهات، وبالمختصر الفرعى، وقد جمع فيه مؤلفه الطرق فى المذهب من كتب الأمهات، فزاحم المؤلفات المنتشرة فى ذلك الوقت، واعتمده أهل بجاية وإفريقية، وأكثر أهل الأمصار.

وشرحه ابن راشد القفصى، وابن عبد السلام.

وشرحه العلامة خليل[1] فى القرن الثامن فى شرحه المسمى بالتوضيح فى ست مجلدات، اعتمد فيه على اختيارات ابن عبد السلام، وزاد عليه القول فى كثير من الفروع، وحل مشكلاته، فكان أحسن الشروح، وأكثرها فروعا وفوائد، كما قاله الحطاب.

---

(١) هو أبو المودة ضياء الدين خليل بن إسحاق بن موسى الجندى أحد شيوخ الاسلام والأئمة الأعلام، الفقيه، التقى الورع.

كان مجتهدا فى التحصيل، والمذاكرة لا ينام من الليل إلا قليلا، وفى بعض أوقاته كان لا ينام إلا زمنا يسيرا بعد طلوع الفجر ليريح نفسه من جهد المطالعة والتفكير، مقبلا على ما يعنيه من النظر والاطلاع بعيدا عن الترف والكسل، حتى لقد روى أنه بقى بمصر أربعين سنة لم ير النيل فيها، وكان يلبس زى أجناد الحلقة المنصورة؛ لأنه كان منهم، وتفقه ودرس على شيوخ أجلة، وأعلام أئمة، منهم: عبد الله المنوفى، وأبو عبد الله بن الحاج - صاحب المدخل - فى الفقه، والبرهان الرشيدى فى الأصول والعربية.

وتفقه عليه تلامذة نجباء، وطلاب نبلاء منهم: جمال الدين الأقفهسى، وبهرام، ويوسف البساطى، وجلس لتدريس الفقه والحديث والعربية بمصر بالشيخونية، وكانت أكبر مدارس العلم فى مصر حينئذ، فكان غاية فى=

ثم اختصر العلامة خليل مختصر ابن الحاجب فى مختصره المشهور، ومن ذلك الحين أصبح مختصر خليل موضع العناية فى التدريس، والإفتاء، وأصبح حجة المالكيين إلى وقتنا هذا، وما ذلك إلا لجمعه، واستيعابه، وتحريره، واعتماده؛ حتى إن الناصر اللقانى من شدة متابعة مؤلفه كان يقول: «إذا عورض كلام خليل بكلام غيره، نحن خليليون: إن ضل ضللنا».

وفى هذا المختصر يقول أبو محمد الحطاب: «هو كتاب صَغُر حجمه، وكَثُر علمه، وجمع فأوعى، وفاق أضرابه جنسا ونوعا، واختص بتبيين ما به الفتوى. وما هو الأرجح، والأقوى، لم تُسمح قريحة بمثاله، ولم يَنسج ناسج على منواله» اهـ.

جمعه مؤلفه فى حياته إلى باب النكاح، ثم أكمل تلاميذه باقيه من مسودة المؤلف بعد موته، وباب المقاصة منه من تأليف تلميذه بهرام.

وفى هذا المختصر كثير من التردد فى النقول بغير بت فى الحكم، لم يكن عدم الترجيح فى هذه، الأقوال ولا عدم البت فى ما تردد فيه من النقول قصورا من المصنف عن درجة الترجيح والاختيار، وإنما كان ذلك منه استنهاضا للهمم، وإحالة على النظر والبحث، حتى يتدرب طالب الفقه على القول والتحقيق به، من غير التزام لترجيح المؤلف، حتى تتولد فى نفس الطلاب الفقاهة، والتمييز بين الأقوال بالدراية والنظر، وما هو إلا أمين جمع وتورع، ومرتبته فى التخريج والترجيح تظهر فى كتابه التوضيح، فقد أجال النظر، وأعمل الفكر، واستنبط، وخَرَّج، ورَجَّحَ، واختار، وانتقد، وجعل مختصره هذا واعية، ورواية لأقوال العلماء فى المذاهب، وافيا بجميع أحكامه، ولذا طار صيته فى الآفاق، وأقبل عليه الطلاب، ونال حظوة لم ينلها كتاب غيره، حتى إنه ترجم إلى اللغة الفرنسية، حين غلب حكم الأفرنج على المغرب، ولذا كان مذهب مالك مصدرا مهما من مصادر القانون الفرنسى المدنى والجنائى.

= العلوم الشرعية، خصوصا فقه الإمام مالك، وألف المؤلفات النافعة، فشرح المدونة شرحا لم يكمله، وشرح مختصرى ابن الحاجب الأصلى، والفرعى، وله منسك فى أحكام الحج، وتأليف فى مناقب شيخه المنوفى، وغير ذلك، وكان من أهل المكاشفات فقد مر على طباخ يبيع لحم الميتة، فكاشفه، ونهاه، وزجره، فتاب على يده.
توفى سنة (٧٧٦هـ) ست وسبعين وسبعمائة، كما ذكره تلميذه ناصر الدين الإسحاقى، واعتمده ابن غازى. وذكر ابن حجر أنه توفى سنة (٧٦٧ هـ)، وصوبه الحطاب، وغلط ابن فرحون فأرخ وفاته بتاريخ وفاة شيخه المنوفى سنة (٧٤٧ هـ)، وما أرخ به تلميذه أشبه بالصواب. اهـ من مقدمة الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف المذكورة.

شراح خليل:

قال الشيخ عبد الله بن الصديق الغماري[١]: «ثم إن المالكية إنما اعتنوا بمختصر الشيخ خليل لما أوفيه من كثرة الجمع وحسن الترتيب، كما قال ابن غازي يمدحه: «إنه من أفضل نفائس الأعلاق، وأحق ما رمق بالأحداق، وصرفت له همم الحذاق. عظيم الجدوى، بليغ الفحوى، بَيَّن ما به الفتوى. وجمع مع الاختصار شدة الضبط والتهذيب، واقتدر على حسن المساق والترتيب. فما نسج على منواله، ولا سمح أحد بمثاله اه.

ولذلك كثرت الشروح والحواشى عليه حتى زادت على مائة.

فشرحه: تلميذه بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز الدميرى بثلاثة شروح، قال الحطاب: واشتهر الأوسط منها، غاية فى جميع الأقطار، مع أن الصغير أكثر تحقيقا اه، والشرح الصغير رأيته فى مجلد.

وشرحه تلميذه أيضا: عبد الله بن مقداد بن إسماعيل الأقفهسى القاضى بشرح فى ثلاثة مجلدات، وهو قريب من شرح بهرام فى التقرير، وفيه فوائد.

وشرحه عبد الخالق بن على بن الحسين المعروف بابن الفرات بشرح حسن. وكان حنفيا، ثم انتقل إلى مذهب مالك، وتفقه على صاحب المختصر.

ولما مات رآه ابن الفرات بعد موته فسأله فقال: غفر الله لى، ولكل من صلى على.

وللشمس محمد بن أحمد بن عثمان البساطى قاضى القضاة كتاب: «شفاء الغليل فى شرح مختصر خليل» فى مجلدين، كثير الأبحاث اللفظية، قليل الفوائد الفقهية، على نقص الفرائض منه، ومن باب السَّلم إلى الحوالة، وقد أتم تلميذه أبو القاسم محمد بن محمد النويرى النقص من السلم إلى الحوالة فى كراريس.

ولابن عمه الجمال يوسف بن خالد بن نعيم البساطى تلميذ خليل كتاب: «الكفؤ الكفيل بشرح مختصر خليل» فى مجلدين.

---

(١) مقدمة الشيخ عبد الله الغمارى لكتاب الأكليل شرح مختصر خليل للعلامة المحقق الشيخ محمد الأمير، بتصرف (صفحات ى-م)، مكتبة القاهرة، د ت.

ولنور الدين على بن عبد الله السنهورى شرح على المختصر، عُنِيَ فيه بالجواب عن اعتراضات البساطى إلا أنه لم يتمه، كتبه من الأول إلى الاعتكاف، ومن البيوع إلى الحَجْر.

قال تلميذه أبو الحسن: لو تم لم يكن له نظيرا اهـ.

وللشيخ سالم بن محمد السنهورى شرح تام على المختصر، وهو المراد بالسنهورى عند الإطلاق.

وللشيخ إبراهيم بن فائد بن موسى الزواوى ثلاثة شروح:

أحدها: «تسهيل السبيل لمقتطِف أزهار روض خليل» فى ثمانية مجلدات، استوفى فيه النقول عن ابن عبد السلام، وابن عرفة، والتوضيح، وغيرهم، وختمه بباب جامع لخص فيه فوائد من بيان ابن رشد، وغيره.

والثانى: «فيض النيل»، وهو فى مجلدين.

والثالث: «تحفة المشتاق فى شرح مختصر خليل بن إسحق»، فى ثلاثة مجلدات.

وللشيخ أحمد بن عبد الرحمن حلولو شرحان كبير فى ستة مجلدات، وصغير فى مجلدين، وفى شرحه الكبير أبحاث، وفقه متين.

وللشيخ زروق شرح على المختصر مال فيه كعادته إلى الاختصار مع التحرير، ولا يخلو عن فوائد.

وللشيخ كريم الدين البرمونى تلميذ الناصر اللقانى حاشية على المختصر فى مجلدين.

وللشيخ النجيب بن محمد شمس الدين التكداوى شرحان كبير فى أربعة أجزاء، وصغير فى جزأين.

وللشيخ بركات بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب كتاب: «المنهج الجليل فى شرح مختصر خليل» فى أربعة مجلدات.

ولأخيه حامل لواء المذهب الشيخ محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب شرح على المختصر مطبوع فى ستة مجلدات يدل على كثرة اطلاعه، وسعة حفظه لقواعد المذهب، وفروعه أطال النفس

فى أوائله، وفى كتاب الحج بصفة خاصة حتى لم يكن له فى الشروح نظير، لكن أدركه الملل بعد ذلك فيما يظهر.

ولهذا شرح أبو على بن رحال المعدنى المختصر من كتاب النكاح إلى الآخر، وجعله تتمة لشرح الحطاب، وقد كان أبو على أعجوبة فى الاطلاع والجمع والتحصيل.

وللشيخ داود بن على بن محمد القلتاوى الأزهرى شرح فى جزءين يميل فيه لحل الألفاظ مع الاختصار.

وللشيخ أبى الحسن الشاذلى المنوفى شرح لم يكمل، كما أن له «شفاء الغليل فى شرح لغات خليل»، ولم يكمل أيضاً.

وللشيخ محمد بن على بن محمد الأصبحى الغرناطى شرح صدره بمقدمة نفيسة ينقل عنه صاحب المعيار.

وللشيخ محمد بن يوسف العبدرى الغرناطى الشهير بالمواق كتاب «التاج والأكليل فى شرح مختصر خليل»، قابل فيه عبارات المؤلف بما يوافقها أو يخالفها من كلام أهل المذهب كابن رشد، وابن شاس، وابن الحاجب، فإن لم يجد بيض لعبارة المؤلف، ولم يتكلم عليها بشىء، وهو مطبوع بهامش الحطاب، وعليه اعتمد ابن غازى فى حاشيته على المختصر، كما بينه الشيخ أحمد بابا السودانى.

ولقاضى القضاة شمس الدين محمد بن إبراهيم التتائى شرحان: كبير اسمه: فتح الجليل، وصغير اسمه: جواهر الدرر.

وفى شرحه الكبير أوهام كثيرة نبه عليها المحقق الشيخ مصطفى الرماصى الجزائرى فى حاشيته، وهى فى جزءين.

وللبدر محمد بن يحيى القرافى شرح واسع فى أجزاء اسمه: عطاء الله الجليل الجامع لما عليه من شرح جميل.

وللشيخ يحيى بن عبد السلام القسنطينى العُلَمى (بضم العين وفتح اللام) شرح مال فيه إلى الاختصار، ولا يخلو من فوائد.

وللفقيه الصالح خضر زين البحيرى حاشية جمعها من شرح التتائى وغيره، وله على نسخته من المختصر طرر أحسن من حاشيته لما فيها من الوجازة مع تحرير النقول.

وللمحقق الشيخ أحمد بابا التنبكتى شرح جميل لخص فيه لباب ما وقف عليه من الشروح، وهى أزيد من عشرة منها: شرح الجمال البساطى بخط مؤلفه، واعتنى بتحرير ألفاظ المتن منطوقا، ومفهوما، وتنزيلها على النقول.

ولشيخ المالكية الشيخ على الأجهورى ثلاثة شروح، رأيت الصغير منها فى أربعة مجلدات، وفى شروحه خصوصا الكبير فوائد وغرائب، على أوهام تقع منه فى النقل والتخريج.

وللشيخ إبراهيم بن مَرعِى -بفتح الميم وكسر العين بينهما راء ساكنة- ابن عطية الشبراخيتى - بضم الشين وسكون الباء- شرح واسع فى ثمانية أجزاء.

وللشيخ عبد الباقى بن يوسف الزرقانى شرح واسع، كثير الفوائد، حسن الجمع والترتيب، اعتنى به المتأخرون فكتبوا عليه حواشى بينوا فيها ما حصل له من وهم، أو سهو. نذكر منها: حاشية البنانى وهى مطبوعة معه على الهامش، وحاشية الشيخ التاودى بن سودة فى مجلدين اسمها طالع الأمانى لم تطبع، وحاشية الشيخ الأمير فى جزأين لم تطبع أيضاً، وحاشية الشيخ الرهونى وهى أوسع الحواشى، وأكبرها طبعت بالمغرب، وبمصر فى ثمانية أجزاء.

وللولى الصالح الشيخ محمد الخرشى شرحان، كبير فى ستة مجلدات ضخام، وصغير وهو مطبوع مع حاشية الشيخ الصعيدى عليه، وبه وبشرح الدردير الملخص من شرح الزرقانى كنا نقرأ المختصر فى جامعة القرويين بفاس.

وللشيخ أحمد الزرقانى الشهير بأبى فجلة حاشية على المختصر فى جزأين.

وللشيخ عليش شرح مطبوع فى أربعة مجلدات.

وشرح الشيخ الأمير المسمى بالإكليل، وهو شرح مختصر لطيف ممتزج بالمتن امتزاج الروح بالجسد، عنى مؤلفه ببيان الراجح من الخلاف، والمعتمد من الأقوال، والظاهر من التأويلات، فجاء مع اختصاره حسنا مفيداً، وهو مطبوع.

هذا ما رأينا أن نذكره من شروح المختصر وحواشيه مع بيان قيمتها العلمية بإيجاز، ليحيط القارىء علمه بها فى أيسر وقت، وأقرب مدة» اهـ كلام الشيخ الغماري.

من اصطلاحات المالكية:

صنف الشيخ إبراهيم بن على بن فرحون كتابه: «كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب»[1]، وشرح فيه مسلكه، ومنه نلخص مجموع المصطلح الذى شاع عند المالكية بعد ابن الحاجب، فهو بمثابة مصطلح المنهاج للنووى عند الشافعية.

المشهور:

اختلف المتأخرون فى رسم المشهور، فقيل: المشهور ما قوى دليله.

وقيل: ما كثر قائله.

وعلى القول الثانى فلا بد أن يزيد نقلته عن ثلاثة، ويسميه الأصوليون: المشهور، والمستفيض أيضا.

قال ابن خويز منداد فى كتابه الجامع لأصول الفقه: مسائل المذهب تدل على أن المشهور: ما قوى دليله، وأن مالكاً رحمه الله كان يراعى من الخلاف ما قوى دليله، لا ما كثر قائله، فقد أجاز الصلاة على جلود السباع إذا ذكيت، وأكثرهم على خلافه، وأباح بيع ما فيه حق توفية من غير الطعام قبل قبضه، وأجاز أكل الصيد إذا أكل منه الكلب، ولم يُراعِ فى ذلك خلاف الجمهور، وذكر أدلة من الحديث.

تنبيه: ثمرة اختلافهم فى المشهور: هل هو ما قوى دليله، أو ما كثر قائله -: تظهر فيمن كان له أهلية الاجتهاد، والعلم بالأدلة، وأقوال العلماء، وأصول مأخذهم، فإن هذا له تعيين المشهور.

وأما من لم يبلغ هذه الدرجة، وكان حظه من العلم نقل ما فى الأمهات فليس له ذلك، ويلزمه اقتفاء ما شَهَّره أئمة المذهب.

---

(١) انظر كشف النقاب الحاجب عن مصطلح ابن الحاجب، لابن فرحون، ص٦٢ وما بعدها، ط ١، دار الغرب الإسلامى، ١٩٩٠م.

وما اختلف فيه التشهير بين العراقيين والمغاربة، فالعمل فى الأكثر على تشهير المغاربة؛ لأن المشهور عندهم وعند المصريين هو مذهب المدونة[١].

مقابل المشهور: الشاذ - المنكر - تخريج:

من قاعدة ابن الحاجب الاستغناء بأحد المتقابلين عن الآخر، فذكر المشهور يفيد أن مقابله شاذ وهو ما ضعف دليله.

وقد يصرح بأن مقابله منكر لقوله فى الأيمان والنذور: «والمشهور الكفارة فى القرآن، والمصحف، وأنكرت رواية ابن زياد».

وما كان هذا سبيله فقاعدته أن يقول فيه: والمعروف.

وقد يقابل المشهور بالتخريج كقوله فى أول الجهاد: «والزوجان كالقريبين فلا رجوع على المشهور»، ومقابل المشهور تخريج.

وقد يعبر عن المشهور بالمعروف:

كقوله فى الزكاة: «فالربح يزكى لحول الأصل على المعروف»، ثم فَرَّع عليه، فقال: «وعلى المشهور».

ولعله ذكر المعروف ليفيد أن مقابله قول منكر، ثم أفاد بقوله على المشهور: أن ذلك المعروف هو المشهور، ولو قال: على المشهور لم يعلم أن مقابله قول منكر.

وقد يأتى بالأصح فى موضع المشهور:

كقوله فى الصيام: «فلو نوى السفر، أو سافر لم يجز إفطاره على الأصح». وما ذكر أنه الأصح هو المشهور، قاله ابن عبد السلام.

وقد يأتى بالصحيح فى موضع المشهور:

---

(١) انظر كشف النقاب، م س، ص٧٦.

كقوله فى ترتيب الفوائت: «وكذلك لو علم أعيان بعضها، ونسى الترتيب على المشهور، ثم قال: والصحيح: يصليها ويعيد المبتدأة»، وهذا الصحيح هو المشهور[١].

المشهور من القولين أو الأقوال:

إذا ذكر المشهور فمراده المشهور من القولين أو الأقوال كقوله فى باب الحيض: «وأقله خمسة عشر على المشهور».

ثم ذكر مقابل المشهور أربعة أقوال، فمراده بالمشهور منها.

وقد يكون فى المسألة قولان مشهور وغيره، فيذكر ابن الحاجب منها غير المشهور، ويسكت عن المشهور، كقوله فى أول البيوع: «فلو باع ملكه وملك غيره... فللمشترى الخيار»، وهذا الذى ذكره هو قول ابن حبيب والمشهور خلافه[٢].

تشهير غير المشهور:

تنبيه: قد يُشَهِّر المؤلف -يعنى ابن الحاجب- غير المشهور كقوله فى الزكاة: «وعلى الإخراج مشهورها: يعتبر صرف الوقت ما لم ينقص عن الصرف الأول»، وهذا قول ابن حبيب، والمشهور قول ابن القاسم: أنه يعتبر صرف الوقت، من غير زيادة هذا القَيْد الذى زاده ابن حبيب، وهو قوله: «ما لم ينقص عن الصرف الأول».

التصدير بظاهر المدونة:

وأيضا قد يُصَدِّر المؤلِّف -يعنى ابن الحاجب- بظاهر المدونة مذهبَ العراقيين؛ فيوهم بذلك أن ظاهر المدونة الذى صَدَّرَ به هو المشهور، وليس كذلك كقوله فى بيع الثمار قبل بدو صلاحها: «فإن أطلق فظاهر المدونة يصح، وقال العراقيون: يبطل»، ومذهب العراقيين هو المشهور، نَصَّ عليه الباجى والمتيطى وابن رشد[٣].

---

(١) انظر كشف النقاب، ص٧٤ وما بعدها.

(٢) انظر كشف النقاب، ص٧٦.

(٣) انظر كشف النقاب، ص٧٩.

المشهور هو القول المقدم:

من قاعدة ابن الحاجب أنه إذا صَدَّرَ بحكم فى مسألة، ثم عَطَفَ عليها بـ: قيل، فالأول هو المشهور، قاله ابن رشد فى باب العتق، قال: «وهذه عادته وعادة غيره - يعنى من المؤلفين أن الذين يبدأون به هو المشهور»، وكلامه يدل على ذلك؛ لأنه يُفَرِّع على القول الأول، ويقول: «وعلى المشهور»، كقوله: «ولا تعاد المغرب، ولا العشاء بعد الوتر. وقيل: تعادان». ثم قال: «وعلى المشهور».

فَدَلَّ ذلك على أن القول الأول هو المشهور.

وهذا غالب اصطلاحه لكنه لم يطرد؛ فقد يقدِّم غير المشهور كقوله فى الزكاة: «ولو سَقَى بالوجهين، وتساويا، فقولان: يعتبر ما حى به، والقسمة»، والقول بالقسمة هو قول ابن القاسم، قال فى التوضيح: وهو المشهور[1].

المشهور قول ابن القاسم:

من قاعدة ابن الحاجب أنه إذا أطلق فى المسألة قولين لابن القاسم وأشهب، ثم قال: وعلى المشهور، فالمشهور منهما قول ابن القاسم، وهذا غالب اصطلاحه، فلا يحتاج فيه إلى استشهاد، وقد يكون المشهور قول أشهب.

ومن قاعدته أيضا أنه إذا كان فى المسألة قولان لابن القاسم وأشهب، وقول ابن القاسم فى المدونة، فإنه يقدمه على قول أشهب، وقد خالف ذلك فى الشهادات فى قوله: «وعن أشهب فيمن رجم بالشهادة، ثم ثبت أنه مجبوب، فالدية على عاقلة الإمام، وابن القاسم على أصله»، يعنى: أن الدية على الشهود، وهو قول ابن القاسم فى المدونة.

الشاذ:

ومن قاعدته أنه يقيد معرفة القول الشاذ بذكر المشهور، وقد يأتى الأمر بالعكس فيقيد معرفة المشهور بذكر الشاذ كقوله فى شروط الإمام: «وفى اللحان أقوال.

---

(١) انظر كشف النقاب، ص٨٠ وما بعدها.

ثالثها: تصح. ثم قال: ورابعها إلا فى الفاتحة، والشاذ: الصحة»، فعُلِمَ أن مقابله مشهور، وهو عدم الصحة.

ومن قاعدته: أنه إذا كان الشاذ يفهم من المشهور فإنه يسكت عن ذكره، وإن لم يُفْهَم: ذكره تارة بعد المشهور، وتارة يقصد الاختصار فيذكر قبل التشهير.

إذا ذكر حكم مسألتين وذكر المشهور بعدهما:

ومن قاعدته: إذا ذكر حكم مسألتين وذكر المشهور بعدهما، فإن المشهور يعود إلى المسألة الثانية، كقوله: «ويستر العريان بالنجس، وبالحرير على المشهور»، فالخلاف راجع إلى الحرير فقط، وأما النجس فلا خلاف أنه يصلى فيه إذا عدم الساتر.

إذا كان فى المسألة قولان أو أكثر:

ومن قاعدته أيضا: أنه إذا كان فى المسألة قولان مشهوران، فإنه يقول على الأشهر، وإن كان فيها قولان مشهوران وقول شاذ، فيقول: ثالثها الشاذ، فيفهم من ذلك أن ما عدا الشاذ مشهور كقوله فى الجنائز: «ثالثها الشاذ لا يرفع فى الجميع»[1].

إذا كان المشهور فى مسألتين المنع:

تنبيه: إذا ذكر المؤلف -يعنى ابن الحاجب- مسألتين، وذكر المشهور فيهما المنع، فلا يلزم من ذلك أن يكون القائل بالجواز فيهما واحد، ولا يلزم أن يكون القائل بالمنع فيهما واحد، كقوله فى الصرف: «وتأجيل السلعة، أو أحد النقدين ممتنع على المشهور».

والقائل بالمنع فى كل صورة منهما غير القائل الآخر.

وهكذا يفعل فى الأصح كقوله فى البيوع: «ويجوز بيع المريض المخوف والحامل المقرب على الأصح»، ومقابل الأصح المنع، والقائل بالمنع فى مسألة المريض غير القائل بالمنع فى مسألة الحامل، فجمع المؤلف قوليهما، وجعلهما فى مقابل الأصح، وله من هذا كثير[2].

---

(١) انظر كشف النقاب، ص ٨٤.

(٢) انظر كشف النقاب، ص ٨٧.

الأشهر:

لفظ «فى الأشهر»: تقدم أن من قاعدة ابن الحاجب الاستغناء بأحد المتقابلين عن الآخر، ومقابل الأشهر: مشهور دونه فى الشهرة.

ويطلقه ابن الحاجب على الأشهر من القولين، أو الأقوال كقوله: «والمرهم النجس يغسل على الأشهر».

وكقوله فى صلاة الخوف: «والحضر كالسفر على الأشهر».

قال ابن راشد: وذكر الأشهر يدل على أن القول الآخر مشهور؛ لأن صيغة (أفعل) ظاهرة فى التفضيل؛ لكننى رأيته يطلق الأشهر على ما يقول فيه غيره أنه مشهور.

قال: ويحتمل أنه قصد هذه العبارة لرشاقتها، وقلة حروفها.

وقد يعبر ابن الحاجب عن المشهور بالأشهر فى كثير من المواضع كقوله فى الحج: «والحاضر من كان وقت فعل النسكين من أهل مكة، أو ذى طوى على الأشهر»، ثم ذكر مقابله فقال: «والشاذ: ومن دون المواقيت»، فقابل الأشهر بالشاذ(١).

الفرق بين الأشهر والأصح:

قال بعضهم: الصحة فى الأصح راجعة إلى قوة دليله، وأما الأشهر فصحته راجعة إلى قوة اشتهار دليله، واشتهار القائلين به، وكثرتهم على الخلاف فى المشهور: هل هو ما قوى دليله أو ما كثر قائله ؟

وقد يعبر عن بالأشهر عن المعروف:

وقد يعبر ابن الحاجب بالأشهر عن المعروف كقوله فى الجراح: «وأشهر الروايتين أن النساء إذا لم يكن فى درجتهن عصبة كذلك»، وعبرّ اللخمى عن الأشهر بالمعروف من قول مالك، والأمر على ذلك، فليس مقابل الأشهر هنا مشهوراً بل شاذ(٢).

---

(١) انظر كشف النقاب، ص٨٨.

(٢) انظر كشف النقاب، ص٨٩.

الأصح:

لفظ «فى الأصح» تقدم الفرق بين المشهور والأصح، وتقدم شيئا من استعماله للأصح تحت عنوان «إذا كان المشهور فى مسألتين المنع».

ومن قاعدة ابن الحاجب أنه يأتى بالأصح حيث يكون كل واحد من القولين صحيحا، وأدلة كل واحد منهما قوية إلا أن الأصح مرجَّح على الآخر بوجه من وجوه الترجيح.

وقد تقرَّر من قاعدة ابن الحاجب: أنه يُطلق الأصح فى مقابلة الصحيح، وقد يُطلقه كثيرا فى مقابلة الشاذ، وينزله منزلة المشهور كقوله فى الوضوء: «فرائضه ست: النية على الأصح»، ومقابل الأصح: سقوط النية، وهو قول الوليد بن مسلم، وهى رواية شاذة[1].

مقابل الأصح:

١- قد يجعل ابن الحاجب مقابل الأصح تخريجاً كقوله فى أول البيوع: «فإن جهل التفصيل - إلى قوله - بخلاف سلعة، وخمر على الأصح»، ومقابل الأصح تخريج ابن القصار.

٢- وقد يجعل مقابل الأصح: إجراءً، كقوله فى أول البيوع: «فلو استثنى الجلد أو الرأس -إلى قوله - ولا يجبر على الذبح على الأصح».

قال صاحب التوضيح: مقابل الأصح ليس منصوصاً عليه، وإنما هو الجارى على القواعد أنه يجبر على الذبح.

٣- وقد يقابل الأصح: باختيار بعض المتأخرين مما ليس بقول أصلا، كقوله فى السَّلَم: «بخلاف الصغير الآدمى على الأصح»، حكى المازرى الاتفاق فى هذه المسألة.

وقال الباجى: «القياس عندى أن يكون صغير الرقيق جنساً مخالفاً لكبيره»، وكلام الباجى هو مقابل الأصح، وهذا خارج عن قاعدته.

٤- وقد يأتى بالأصح فى مقابلة أقواله، فيذكره فى مقابلة الشاذ منها فقط، كقوله: فى باب الحجر: «وتصرُّفه قبل الحجر على الرد، كالمحجور عليه على الأصح»، والمعلوم أن الشاذ: أن تصرفه قبل

(١) انظر كشف النقاب، ص٩١.

الحجر ماضٍ، وفى المسألة أربعة أقوال، ثم قال: «وعليها»، فعلمنا أنه إنما أراد ذكر الأصح ومقابله، دون ما عداهما من الأقوال[١].

الصحيح ومقابله:

من قاعدة ابن الحاجب أنه يستغنى بذكر الصحيح عن مقابله، وهو الفاسد الدليل، قاله ابن عبد السلام فى الزكاة، عند قوله فى المؤلفة: «والصحيح: بقاء حكمهم إن احتيج إليهم».

وقاعدة المؤلف لم تطرد -أعنى فى مقابلة الصحيح بالفاسد - بل الغالب أنه يجرى به مجرى المشهور، فيجعل مقابله شاذاً كقوله فى ترتيب الفوائت: «والصحيح يصليها، ويعيد المبتدأة»، ومقابله شاذ.

وقد يكون مقابل الصحيح هو المشهور كقوله فى مسألة القادح،: «وفيها فى قادح الماء: يعيد أبدا، وقال أشهب: معذور وهو الصحيح»، ومذهب المدونة هو المشهور، وقول أشهب رواية عن مالك، واختارها جماعة من الشيوخ؛ فلذلك صححها[٢].

الظاهر والواضح والأظهر:

فأما الظاهر: فيطلق فيما ليس فيه نص، كقوله فى شروط الإمام: «والظاهر أن من يمكنه التعلم كالجاهل فى البابين»، فيحتمل أنه يريد الظاهر من المذهب، ويحتمل الظاهر من الدليل قاله ابن راشد.

وأما ما فيه نص: كقوله فى الصيام: «فإن شَكَّ فالظاهر التحريم، فيريد به الظاهر من الدليل؛ لأن تحريم ذلك من باب سد الذرائع لقوله صلى الله عليه وسلم : «الراعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه».

وقال ابن عبد السلام: يريد أظهر القولين يعنى فى الدليل، والله أعلم.

---

(١) انظر كشف النقاب، ص٩٢ وما بعدها.

(٢) انظر كشف النقاب، ص٩٤ وما بعدها.

وأما الواضح فهو: بمعنى الظاهر، ووقع له فى الشهادات، فى قوله: «فى الرجوع عن الشهادة فإن قال: شككت، ثم قال: زال الشك». فقال المازرى: هى مثل التشكيك قبل الأداء، ثم يقول: تذكرتها فالواضح قبولها.

وعبر المازرى عن ذلك فيما نقله صاحب التوضيح: والظاهر قبولها ومعناهما متقارب.

وأما الأظهر: فإنه يطلق فى مقابلة القول الظاهر، ويحتمل أن يريد به الأظهر فى الدليل.

قال الزعفرانى: واختلفوا فى معنى الأظهر، فقيل: هو ما ظهر دليله، واتَّضَح بحيث لم يَبق فيه شبهة كظهور الشمس وقت الظهيرة.

وقيل: هو ما ظهر دليله، واشتهر بين الأصحاب؛ فلغاية شُهْرة دليله سموا القول المدلول بذلك الدليل: الأظهر.

فعلى التفسير الأول يظهر الفرق بين الأظهر والأشهر، وعلى التفسير الثانى لا فرق بينهما.

وقد يُطلق الأظهر، ومقابله قول شاذ كقوله فى الوضوء: «ويجب غسل ما طال من اللحية على الأظهر»، وهذا قول الجمهور، وهو قول ابن القاسم، ومقابله قياس ما طال من اللحية على ما يحاذيه من الصدر[1].

المنصوص والنص ومقابلهما:

من قاعدة ابن الحاجب أن يأتى بالمنصوص فى مقابلة التخريج، كقوله فى الوضوء: «فإن نوت الحيض فيهما، فالمنصوص يجزىء لتأكده، وخرج الباجى نفيه».

والنص: ما وقع فى البيان إلى أبعد غايته، ومعناه أن يكون اللفظ قد وَرَدَ على غاية الوضوح والبيان.

وسموه نصاً؛ لأنه مأخوذ من (منصة العروس) التى تُجَلَّى عليها، لتبدو لجميع الناس قاله الباجى.

(١) انظر كشف النقاب، ص٩٦ وما بعدها.

ويحتمل أن يكون من: (نص الشيء) إذا رفعه، فكأنه مرفوع إلى الإمام أو إلى أحد من أصحابه، قال الجوهري: نصصت الحديث إلى فلان: رفعته إليه.

ومن قاعدته: أن يذكر المنصوص في مقابلة التخريج، وهو عبارة عما تدل أصول المذهب على وجوده، ولم ينصوا عليه فتارة يخرج من المشهور، وتارة من الشاذ.

ومن قاعدته: أن يطلق المنصوص على ما هو منصوص للمتقدمين، وعلى هذا جرى في غالب الكتاب.

وقد يطلق المنصوص على ما ليس فيه نص للمتقدمين، بل يكون من أقوال المتأخرين كقوله في الشهادات: «فإن كان وارث الصغير معه أولاً، وكان قد نكل لم يحلف على المنصوص».

قال المازري: لا نص فيها للمتقدمين، والقولان فيها لبعض شيوخ عبد الحق وابن يونس، فإطلاقه المنصوص على مثل هذا ليس بجيد[1].

تنبيه: قد يقابل المنصوص بالمنصوص، ومراده أن المنصوص لمالك كذا، ثم يذكر أقوال أهل المذهب، كقوله في مسح الرأس: «فإن مسح بعضه لم يُجْزِه على المنصوص، ثم قابل المنصوص بقول ابن مسلمة: يجزىء الثلثان. وقال أبو الفرج: الثلث، وقال أشهب: الناصية»[2].

وقد يذكر ابن الحاجب المنصوص على وجه خارج عن قاعدته المعهودة، وذلك أنه يطلق المنصوص، ومقابله تقييدٌ في ذلك القول المنصوص كقوله في الأضحية: «وأما قبله فالمنصوص إذا قسمت فأخذ الأقل أبدله بمساوي الأفضل. وقُيِّد بالاستحباب».

فمقابل المنصوص قوله: «وقُيِّد بالاستحباب»، ومعناه أن ظاهر إطلاقاتهم إيجاب بدل الأذى بمساوي الأفضل، ولكن قيده الشيوخ بالاستحباب؛ لأنه قول مخرج مخالف المنصوص.

وقد يذكر المنصوص ومقابله قول منكر، فيجرى المنصوص مجرى المعروف، كقوله في الجهاد: «والمنصوص في أحرار المسلمين نزعهم لو أسلموا عليهم»، فقابل المنصوص بقول ابن شعبان، وهو قول منكر، فكان ينبغي أن يقول: والمعروف.

---

(١) انظر كشف النقاب، ص٩٩.

(٢) انظر كشف النقاب، ص١٠٠.

وقد يذكر المنصوص، ومقابله اختيار بعض المتأخرين كقوله فى المطعومات: «فالقمح والشعير المنصوص الجنسية»، ومقابله اختيار السيورى فانظره[1].

التخريج والإجراء والاستقراء:

التخريج على ثلاثة أنواع:

الأول: استخراج حكم مسألة ليس فيها حكم منصوص من مسألة منصوصة، نحو قول ابن الجلاب فى الاعتكاف: ومن نذر اعتكاف يوم بعينه فمرضه، فإنها تتخرج على روايتين، إحداهما: أن عليه القضاء، والأخرى أنه ليس عليه القضاء، وهى مخرجة على الصيام.

النوع الثانى: أن يكون فى المسألة حكم منصوص، فيخرج فيها من مسألة أخرى قول بخلافه كقول ابن الحاجب: «وفيها: ولا يغسل أنثييه من المذى إلا أن يخشى إصابتهما» يريد فيغسلهما، فأخذ من ذلك أنه إذا شك هل أصاب جسده نجاسة أنه يغسله، ولا ينضحه، وكان قد قدم أنه ينضحه فى قوله: «والجسد فى النضح كالثوب على الأصح»، ثم ذكر مسألة المدونة المخرج منها غسل الجسد إذا شك فيه.

النوع الثالث: أن يوجد للمصنف نص فى مسألة على حكم، ويوجد نص فى مثلها على ضد ذلك الحكم، ولم يوجد بينهما فارق، فينقلون النص من إحدى المسألتين، ويخرّجون فى الأخرى فيكون فى كل واحدة منهما قول منصوص وقول مخرج. ومثال ذلك قول ابن الحاجب فى شروط الصلاة: «فالمشهور لابن القاسم بالحرير وأصبغ بالنجس»، فخرَّج فى الجميع قولان.

وقد يعدل ابن الحاجب عن قاعدته فيذكر التخريج قولاً، وينبه على كونه تخريجاً.

وتارة يترك التنبيه عليه، وقد يعبر عن التخريج الضعيف بالظن كقوله فى المطعومات: «وظن اللخمى أنه كاللحم الطرى باليابس»، يشير إلى التخريج الذى خرَّجه فى ذلك.

وأما الإجراء: فهو من باب القياس، ومن ذلك قوله فى البئر القليلة الماء: «وأجريت على الأقوال فى ماء قليل، تحله نجاسة فيكون معنى الإجراء: أن القواعد تقتضى أن يجرى فى المسألة الخلاف المذكور فى مسألة أخرى.

---

(١) انظر كشف النقاب، ص١٠٣.

وأما الاستقراء: فهو بمعنى التخريج، كقوله: «واستقرأ الباجى الظهر والعصر من الموطأ: أرى ذلك فى المطر».

يعنى أن الباجى أخذ من قول مالك فى الموطأ: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الظهر والعصر جميعاً والمغرب والعشاء جميعاً من غير خوف ولا سفر» قال مالك: أراه كان فى المطر: أنه يجوز الجمع بين الظهر والعصر لأجل المطر(١).

المعروف ومقابله:

من قاعدة ابن الحاجب أن يجعل مقابل المعروف: قولاً منكراً، قاله ابن عبد السلام فى المطعومات، وقد يكون مقابله رواية منكرة.

واعلم أن قولهم: مقابل المعروف قول منكر، ليس مرادهم بإنكاره عدم وجوده فى المذهب، بل إنما تنكر نسبته إلى مالك مثلاً، أو إلى أحد من أصحابه، كقوله فى الزكاة: «فالربح يزكى لحول الأصل على المعروف»، ومقابله رواية أشهب وابن عبد الحكم: أنه كالفوائد، فى مسألة ذكروها، وأنكر ذلك ابن المواز وسحنون، وقالا: ليس ذلك بقول لمالك ولا لأحد من أصحابه.

وقد يُخْرَج المؤلف عن قاعدته فى مقابل المعروف: فقد يجعله تخريجاً، كقوله فى الأيمان والنذور: «والنسيان فى المطلق كالعمد على المعروف»، وخَرَّج الفرق من قوله: «إن حلف بالطلاق» إلى آخره.

وقد يعبر عن المعروف بالأشهر كما تقدم(٢).

***

---

(١) انظر كشف النقاب ص١٠٤ وما بعدها.

(٢) انظر كشف النقاب ص١١٠ وما بعدها.

«الإجماع والاتفاق»

قد وقع لابن الحاجب فى مواضع من كتابه أنه يغاير بين لفظى الإجماع، والاتفاق مغايرة يغلب على الظن معها أنه أراد بالاتفاق أهل المذهب دون غيرهم من علماء المذاهب، وأنه أراد بالإجماع اتفاق جميع العلماء، ولم تطرد له؛ فقد حكى الاتفاق فى محل الإجماع، وحكى الاتفاق أيضا فيما فيه خلاف.

فالأول كقوله فى الاستنجاء: «ويكفى الماء باتفاق»، وهى مسألة إجماع.

وأما الثانى فكقوله فى الجمعة: «قال الباجى: والجامع شرط باتفاق». والخلاف موجود فانظره.

وقد يذكر الاتفاق، ثم يشير إلى الخلاف الضعيف كقوله فى الصيام: «ولا يلتفت إلى حساب المنجمِّين اتفاقاً، وإن ركن إليه بعض البغداديين، يريد من المالكية.

وقد يذكر الاتفاق، ويكون فى المسألة تخريج، فلا يُعتد به لضعفه، ولكنه يشير إليه.

وقد يذكر الاتفاق، وليس مراده اتفاق أهل المذهب، بل مراده اتفاق العلماء، وقد يشير بالاتفاق إلى اتفاق الشيوخ المتأخرين على إجراء حكم فى مسألة فى مسألة أخرى.

وقد يذكر الاتفاق أيضا وليس مراده اتفاق أهل المذهب، بل يشير به إلى اتفاق القائلين بالمنع فى مسألة، لكنهم اختلفوا فى صورة المنع، ويكون لغيرهم من أهل المذهب فى المسألة خلاف فى جميع صورها[1].

«المذهب»:

قال ابن عبد السلام: من قاعدة ابن الحاجب أن يأتى بلفظ المذهب إذا كانت حجة المذهب على ذلك الحكم فيها ضعف، فيذكر المسألة، وينسبها للمذهب كالمتبرى من قوة الدليل.

وما قاله غير مطرد، لأن قوله فى البيوع: «والمذهب أن النهى يدل على الفساد»، حجة المذهب فيها قوية، والذى يدل عليه استقراء كلام المؤلف أن مراده بذكر المذهب بيان مذهب مالك فى تلك المسألة.

---

(١) انظر كشف النقاب، ص١١٤.

واعلم أن المؤلف -يعنى ابن الحاجب- لا يقصد بقوله: «والمذهب كذا» نفى الخلاف؛ لأنه يصرح بذكر الخلاف مع قوله: «والمذهب»، فتارة يكون مقابله نصاً، وتارة يكون تخريجاً مع قوله: «والمذهب كذا».

وقاعدة المؤلف -يعنى ابن الحاجب- أنه يُطلق المذهب حيث يكون ذلك الحكم منصوصاً لمالك، أو يكون هو مشهور المذهب، وقد يُطلقه على التخريج.

وقد انْتُقِدَ على المؤلف إطلاق المذهب على التخريج[1].

«الجمهور، والأكثر، وأكثر الرواة، والكثرى، أو جل الناس وفقهاء الأمصار»:

فمقابل الجمهور قول الأقل الذى هو شاذ، أو كالشاذ، وقد ذكره فى الزكاة فى قوله: «والجمهور أنه المقتات»، وقابله بثلاثة أقوال.

وانظر فيما يقصده بهذه اللفظة، فإن الظاهر من اصطلاحهم أنهم يذكرونها لتعيين ما عليه الأكثر من الأصحاب، ويستلزم ذلك أنه المشهور أيضا، فالجمهور يستلزم المشهور، والمشهور لا يستلزم أن يكون هو الجمهور فتأمله.

وانظر الفرق بين قوله: «الجمهور»، وبين قوله: «الأكثر» كقوله فى البيوع: «والزيت والنجس يمنع فى الأكثر»، ومقابل الأكثر: الأقل، من غير نظر إلى شذوذ، ولا غرابة.

وقد يطلق الأكثر ومراده: أكثر الرواة. وقد يشير بالأكثر إلى خلاف العلماء كقوله فى تمليك الطلاق: «وقال ابن القاسم: والأكثر يسقط، وإن تفرقا».

قيل: معناه أكثر أقاويل العلماء، فلم تطرد فيه قاعدة.

وأما قوله: «أكثر الرواة» فالظاهر أنها تختص برواة مالك.

وأما «الكثرى» فى قوله فى الصلاة: «فالكثرى بان فى الأفعال»: فليس من هذا، بل مراده الطريق التى قال بها أكثر الأصحاب، وهى طريقة ابن أبى زيد، وجل المتأخرين، والكثرى تأنيث الأكثر.

---

(١) انظر كشف النقاب، ص١١٧.

وأما قوله: «جل الناس»، وقوله «فقهاء الأمصار»، فليس المراد بهم: أهل المذهب خاصة، فقوله فى الطواف: «وجل الناس لا عمرة عليه» ليست من اصطلاحه، بل هى نص التهذيب، وهى عن مالك، ومراده علماء الصدر الأول[1].

«على الأحسن، والأولى، والأشبه، والمختار، والصواب، والحق، والاستحسان»:

فالأحسن: ذكرها فى غرة الجنين فى قوله: «والغرة عبد، أو أمة من الحمر على الأحسن»، أى: من البيض على الأحسن، والأَوْلَى فى النظر. وليس مراده على القول الأحسن، بل على ما استحسنه مالك رحمه الله.

وكذلك الأَوْلى هى بمعنى الأحسن، وقد ذكرها فى مواضع، كقوله فى الصلاة: «والأَوْلى وضع يديه على ما يضع عليه جبهته».

وأما قوله فى الجنائز: «إذا اجتمع الولى والوالى، فالوالى الأصل لا الفرع أولى»، ليس من هذا الباب بل هو بمعنى واحد.

وأما «الأشبه»: فمعناه الأَسَدّ، من السداد، والاستقامة فى القياس؛ لكونه أشبه بالأصول من القول المعارِض له، إن كان ثم قول، كقوله فى الوصايا: «وبغلاتها أشبه».

والقول بالأشبه من باب القول بالاستحسان.

وأما «المختار»: كقوله فى الوضوء: «فالمختار بناؤه على أن الدوام كالابتداء أولاً»، فالمختار يطلق على ما اختاره بعض الأئمة لدليل رجَّحه به، وقد يكون ذلك المختار خلاف المشهور.

وأما الصواب: فمقابله الخطأ، قاله ابن عبد السلام فى الرد بالعيب فى قوله: «بخلاف العبد والدابة على المشهور»، وصرح ابن الحاجب بذلك فى قوله فى الأوقات: «وقال أصبغ: سألت ابن القاسم آخر مسألة فقال: أصبت، وأخطأ ابن عبد الحكم.

وقد يشير بالصواب إلى اختيار بعض المتأخرين كقوله فى خيار الأمة: «وقال اللخمى: الصواب ألا خيار لها».

---

(١) انظر كشف النقاب، ص١١٩ وما بعدها.

وأما «أصوب»: فيطلق فى مقابلة الصواب، كقوله فى متابعة الإمام: «إن أحرم معه أجزأه، وبعده أصوب».

وأما لفظة «الحق»: فيطلقها قائلها من المتأخرين على تحقيق صواب ما ذهب إليه من أقوال المسألة، أو تقييدها، ومقابل الحق: الوهم.

وأما الاستحسان: فذكره المؤلف -يعنى ابن الحاجب- فى آخر الديات فى قوله: «إنه لشىء استحسناه، وما سمعت فيه شيئا».

وقد قال مالك رحمه الله: «الاستحسان تسعة أعشار العلم».

وقال ابن خويز منداد فى كتابه الجامع لأصول الفقه: وقد عول مالك على القول بالاستحسان، وبنى عليه أبوابا ومسائل من مذهبه، قال: ومعنى الاستحسان عندنا القول بأقوى الدليلين، وذلك أن تكون الحادثة مترددة بين أصلين، وأحد الأصلين أقوى بها شبهاً وأقرب، والأصل الآخر أبعد إلا مع القياس الظاهر، أو عرفٍ جارٍ، أو ضرب من المصلحة، أو خوف مفسدة، أو ضرب من الضرر والعذر، فيعدل عن القياس على الأصل القريب إلى القياس على ذلك الأصل البعيد، وهذا من جنس وجوه الاعتبار.

وليس المراد بالاستحسان اتباع شهوات النفوس، أو الاستحسان بغير دليل، لكن ما حسن فى الشريعة، ولم ينافها، والدليل على صحة القول به قوله صلى الله عليه وسلم : «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن».

وقال القاضى إياس بن معاوية: «قيسوا القضاء ما صلح الناس، فإذا أفسدوا فاستحسنوا»، وإياس هذا هو قاضى عمر بن عبد العزيز.

وأنكر بعض الشافعية القول بالاستحسان وشنعوا على القائلين به[1].

«الروايات والأقوال»:

قاعدة المؤلف وغيره أنه إذا أطلق الروايات فهى أقوال مالك رحمه الله، وإذا أطلق الأقوال، فالمراد قول أصحاب مالك وغيرهم من المتأخرين.

---

(١) انظر كشف النقاب، ص١٢٢ وما بعدها.

وقد انخرم هذا فأطلق المؤلف الروايات على منصوصات المذهب، وقد يطلق الروايات فى مقابلة أقوال الأصحاب.

وأما اصطلاحه فى الأقوال: ما ذكره الإمام أبو محمد الحسن بن محمد الزعفرانى الشافعى قال: «القول إن كان صادراً من صاحب المذهب، كان معناه: اعتقاده ورأيه، كقولك: فلان يقول بقول فلان، أى يعتقد ما كان يراه، ويرى رأيه، ويقول به.

وإن كان صادراً عن أصحابه فهو ما نقلوه عنه، واستنبطوه من الكتاب والسنة وأصول المذهب».

قال: «ووجه تجويزهم فى تسميتهم الآراء والاعتقادات أقوالاً: أن الاعتقاد يخفى، فلا يظهر، ولا يعرف إلا بالقول، أو ما يقوم مقامه من شاهد الحال، فلما كانت لا تظهر ولا تعرف إلا بالقول سميت قولا».

وفى التقريب فى شرح التهذيب قال: «اعلم أنه إذا وقع فى المذهب الرواية فهى عن مالك لا عن غيره، وإن وقع ذكر القول فقد يكون عن مالك، وقد يكون عن غيره».

وقد يطلق المؤلف القولين على الروايتين.

وإذا أطلق المؤلف «قال»، ولم يضف ذلك لقائل، ولم يكن معطوفاً على ما يفهم منه اسم القائل: فالقول منسوب لمالك.

وقال بعضهم حيث يقول المؤلف: «وقال مالك» فهو إشارة إلى قول مالك فى العتبية، وقد يأتى بها لما كان فيه مغمز: من كونه لا يجرى على أصوله، وهذه طريقة ابن أبى زيد فى الرسالة.

وقد يأتى بها على وجه الاستشكال والتبرى من عهدتها، كما يفعله غيره يتبرأون من المسائل، وينسبونها لأهل المذهب بقولهم: «قالوا»، وينسبونها لمالك إشارة إلى أنه ليس لهم حظ فيها إلا النقل.

ومن قاعدته فى القولين أنه إذا ذكر قائليهما، فإن الأمر المحكوم به أولا، أو المنفى لمن سماه أولاً، ومقابله القول الثانى.

ومن قاعدته أنه إذا ذكر أقوالاً وقائلين، فإنه يجعل الأول من الأقوال للأول من القائلين، والقول الثانى للثانى، والثالث للثالث، وهذا كثير فى كتابه، وإنما يفعله غالباً إذا كانت الأقوال إذا جمعت لا تفهم فيفرقها، ويبين القائلين.

ومن قاعدته أنه إذا كان صَدَّرَ كلامه فى المنع والجواز، ثم ذكر بعد ذلك قسماً.

وحكى فيه قولين لقائلين، ولم يعين ما لكل قائل، فإن للقائل الأول حكم ما صَدَّر به كلامه، والثانى ما يقابله.

ومن قاعدته أنه إذا جمع بين مسألتين فى الحكم، وكان فى كل مسألة قولان، فالغالب أنه يجمعها فى المشهور، ثم يعقب ذلك بـ: «قيل»؛ لئلا يُتَوَهَّم أن الخلاف راجع إلى المسألة الثانية، دون الأولى.

وقد يذكر صورتين، ويجيب عنهما بجواب واحد، ثم يذكر الخلاف، ويكون الخلاف عائدا إلى الثانية خاصة.

وقاعدته فى حكاية الأقوال لم تطرد، فقد يطلق القولين وهما منصوصان، وقد يطلقهما وهما مخرجان، وقد يحكى لازم القول قولاً، وقد يحكى تأويلات الشيوخ للمدونة أقوالاً، وهذا مما تُعُقِّبَ فيه.

وكان يجب تمييز كل نوع من هذه الأنواع عن الآخر؛ لأن الأقوال المخرَّجة لا يحكم بها ولا يفتى، وكذلك لازم القول، وتأويلات الشيوخ.

ومن قاعدة المؤلف أنه إذا أطلق القولين فهما بالجواز والمنع، ولم يطرد فى ذلك، فقد يكونان بالجواز والكراهة.

واعلم أنه قد يذكر أقوالاً فى المسألة ليس فيها شيء بالمنع، وإنما يذكرها لتعيين الأولى والأفضل.

وقد يتوهَّم من إطلاق المؤلف القولين من غير تشهير لأحدهما أنهما مستويان فى القوة أو الضعف، وأن المشهور فيهما غير موجود.

وليس كذلك، بل جرت عادته فى كثير من المسائل أنه يترك تعيين المشهور من القولين، وهو منصوص عليه فى الأصول التى ينقل منها، كالجواهر لابن شاس، وابن بشير، وغيرهما.

ومن قاعدته أنه يجمع بين مسألتين فأكثر، ويأتى فى الجميع بقولين، فيوهم ذلك أن الخلاف فى تلك المسائل للقائلين من أهل المذهب، وليس كذلك.

«قالوا»:

ومن قاعدة المؤلف أنه حيث يقول: «قالوا»، فإنه يأتى بها للتبرى من عهدة دليل ذلك وصحته، أو لكونه مستضعفاً لوجه ذلك الحكم.

قال ابن عبد السلام فى التيمم: «إنما يذكر المؤلف (قالوا) فيما لا يرتضيه».

وقال فى باب الغصب: «جرت عادة المؤلف إنما يأتى بصيغة (قالوا) إذا كانت المسألة منصوصاً عليها للمتقدمين، ثم يستشكلها، وقد يأتى بها فيما لم ينص عليه المتقدمون.

وقد يعدل عن حكاية الأقوال إلى ذكر الخلاف لكونها ليست أقوالاً منصوصة[1].

«جاء – وقع – عن»:

وما يلحق بالكلام فى الأقوال: ألفاظ ذكرها المؤلف، فمنها: جاء، ومن قاعدته أنه إذا أشكل عليه إلحاق فرع بقاعدة، أو نسبة قول إلى من نسب إليه، ورأى غيره من الشيوخ ألحق ذلك الفرع بتلك القاعدة، فإنه يقول: «وجاء».

ومن ذلك قوله: «ووقع»، أصل هذه اللفظة أنها تذكر لاستشكال محلها، كقوله: «ووقع لابن القابسى غير طهور».

والمؤلف تبع فيها ابن شاس، واختلف فى معناها، هل هى قول لابن القابسى، أو إلزام ألزمه إياه غيره أن يقول بذلك.

وقد يأتى بها لغير هذا المعنى كقوله فى الأذان: «فوقع لا يؤذنون، ووقع إن أذنوا فحسن».

والمعنى هنا: أنه وقع لمالك فى غير المدونة: «لا يؤذنون»، ووقع له فى المدونة: «إن أذنوا فحسن»، فقيل: هو اختلاف قول من مالك. وقيل: ليس هو اختلاف قول.

---

(١) انظر كشف النقاب، ص١٢٨ وما بعدها.

ومن ذلك قوله: «وعن»، ومن قاعدته أنه حيث يقول: «فعن»، فهو كالمتبرىء من صحة نسبة القول إلى قائله، كقوله فى التيمم: «فعن ابن قاسم إن كانتا مشتركتى الوقت أعاد الثانية فى الوقت، وإلا أعادها أبدا»، وليس هو لابن القاسم، وإنما قاله أصبغ.

وقد يأتى بها لاستشكالها كقوله فى المزرعة: «وعن ابن القاسم: والحصاد والدراس»، وهذه الرواية وقعت فى العتبية من رواية حسين بن عاصم، واستشكلت.

وقد يأتى بها إذا كان ذلك عن ابن القاسم على وجه التأويل لقول لمالك.

طرق المذهب المالكى:

ويتصل بهذا الكلام فى «الطرق».

والطرق: اختلاف الشيوخ فى حكاية المذهب، وهى مختصة بالأصحاب والشيوخ.

قال فى التوضيح: الطريق عبارة عن شيخ أو شيوخ يرون المذهب كله على ما نقلوه، فهى عبارة عن اختلاف الشيوخ فى كيفية نقل المذهب، هل هو قول واحد، أو على قولين فأكثر.

والأولى الجمع بين الطرق ما أمكن، والطريق التى فيها زيادة راجحة على غيرها؛ لأن الجميع ثقات، وحاصل دعوى النافى شهادة على نفى[1].

«ثالثها»:

من قاعدة المؤلف -يعنى ابن الحاجب- أنه ينبه على الأقوال الثلاثة، أو الروايات الثلاثة بقوله: «ثالثها». وذلك إذا كانت الأقوال إذا جمعت فهمت بالطريق التى قررها، فإن كانت لا تفهم إذا جُمِعَت فإنه يبينها، كقوله فى مصرف الزكاة: «فإن كانوا قرابة لا تلزمه، وليسوا فى عياله فثلاثة: الجواز والكراهة والاستحباب».

وطريقة استخراج القولين الأولين أنه إذا قال: «ثالثها»، فإنه يجعل القول الثالث دليلا على القولين الأولين، فيجعل صدره دليلاً على القول الأول، وعجزه دليلاً على القول الثانى فإذا صَدَّره

---

(١) انظر كشف النقاب، ص١٤٤ وما بعدها.

بإثبات فالقول الأول هو: الجواز مثلا، أو الوجوب، وإن صَدَّره بالمنع فالأول عدم الجواز، والثانى مقابل الأول، والثالث مفهوم من كلامه.

ومن قاعدته أن ثالث الأقوال إذا كان مشهوراً، فإنه يقول: ثالثها المشهور، وإن كان المشهور غير الثالث بدأ بذكره.

وقد يجمع المؤلف مسألتين، ويحكى ثلاثة أقوال، ويكون فى الأول قولين، وفى الثانية ثلاثة أقوال[1].

«ورابعها»:

من قاعدة المؤلف أنه إذا ذكر قسمة رباعية، فإنه يُصَدِّر القول الرابع بإثباتين، ويقابله بنفيين، ثم بإثبات الجزء الأول من الإثباتين الأولين، ونفى الجزء الثانى وهو القول الثانى، ثم بإثبات الجزء الثانى من الإثباتين الأولين، ونفى الجزء الأول وهو القول الثالث.

واعلم أن هذا غير مطرد فى كل موقع يذكر فيه: ورابعها، فقد يكون القول الأول بالجواز، والثانى بالمنع، والثالث بالكراهة، والرابع ما ينص عليه، فالقول بالكراهة لا يفهم من قاعدته، وإنما يفهم بالتوقيف عليه. وقد لا يذكر صَدْر القول الرابع ولا يبينه.

ومن قاعدته أنه إذا كان فى المسألة أربعة أقوال، وفى مسألة أخرى ثلاثة منها: ذكر المسألة التى فيها الثلاثة الأقوال، وذكر فى المسألة الأخرى القول الرابع خاصة[2].

«وفيها»:

من قاعدة المؤلف أنه يكنى عن المدونة بقوله: وفيها، وإن لم يتقدم لها ذكر، وذلك استحضارها فى الذهن، وكثرة تداولها بين أهل المذهب.

وقد قيل: المدونة بالنسبة إلى كتب المذهب كالفاتحة فى الصلاة، تغنى عن غيرها ولا يغنى عنها غيرها.

---

(١) انظر كشف النقاب، ص١٤٧ وما بعدها.

(٢) انظر كشف النقاب، ص١٥٢ وما بعدها.

واعلم أن المؤلف لم يتقيد فى قوله: «وفيها»، بالمدونة الكبرى، ولا بالتهذيب، فتارة ينقل من المدونة، وتارة ينقل من التهذيب، ولعل ذلك لكون التهذيب قصد به البراذعى اتباع ترتيبها، والمحافظة على كثير من ألفاظها، فصار عنده بمنزلة المدونة.

ومن قاعدته أنه إنما ينسب المسألة إلى المدونة لأمر زائد على كونها من مسائل المدونة، وذلك أنواع:

الأول: كونها محتملة للقولين، أو ظاهرة فى أحدهما بحيث يكون ترجيحا له، فيذكره على لفظه فى الأصل، أو قريباً من لفظه، ليتم ما أراد أخذه من المدونة.

الثانى: أن ينسب المسألة إليها لإشكالها فى تصورها عند الشيوخ حتى ترددوا فى فهمها، وقد يكون إشكالها من جهة التصديق.

الثالث: قد يذكرها ليستشهد بما فيها على ما ذكره.

الرابع: قد يذكرها لكونها تخالف ما شَهَّرَه من القولين، فيورده ليجيب عنه، لئلا يعترض به على ما شَهَّرَه من القولين.

الخامس: قد يذكرها خشية النقض بما فيها على ما نقله.

السادس: قد يذكرها لخروجها عن أصل المذهب.

السابع: قد يأتى بلفظ المدونة لا لشىء من المعانى المتقدمة، بل لوَجَازَتِه، وعموم فائدته.

وقد يعدل المؤلف عن الكتابة عن المدونة بقوله «فيها» إلى التصريح بالمدونة.

وقد يقول المؤلف: «وفيها» وذلك اللفظ ليس فى المدونة، ولا فى مختصراتها، فالمؤلف -يعنى ابن الحاجب- لم يتقيد بالمحافظة - على لفظ المدونة، ولا مختصرها للبراذعى، بل ينسب للمدونة ما هو ظاهر لفظها، كما ينسب إليها صريح لفظها[1].

---

(١) انظر كشف النقاب، ص١٥٤ وما بعدها.

«فى التشبيهات»:

من قاعدة المؤلف رحمه الله: أنه إذا ذكر مسألة، وذكر ما فيها من الأقوال، وعَيَّن المشهور، ثم ذكر مسألة أخرى، وشَبَّهها بها فإنما يشبهها بها فى القول المشهور خاصة، ولا يلزمه أن يجرى فى المسألة المشبَّهة ما فى المسألة المشبه بها من الأقوال.

وهكذا ينبغى أن يُفْهَم كلام المؤلف فيما لا يمكن أن تجرى فيه الأقوال التى فى المسألة المُشَبَّه بها.

قال ابن عبد السلام فى باب الردة: «تشبيهات المؤلف فى هذا الكتاب تقع تارة فى أصل الحكم الذى بُنِيَت عليه المسألة بدون خصوصية من وفاق وخلاف، وتارة يقع فى ذلك الحكم، مع وصف من خلاف، أو وفاق.

ومن قاعدته أنه إذا ذَكَرَ فرعاً مختلَفاً فيه، ثم شَبَّهَه بفرع آخر، ولم يذكِّر فى المُشَبَّه به خلافا، وذلك الخلاف فى المشبَّه، كان مراده أن المُشَبَّه به فيه من الخلاف ما فى المُشَبَّه، وأنه إنما ترك ذِكْره فى المُشَبَّه به اختصاراً.

ومن قاعدته أنه يشبه بما سيأتى مما لم يتقدم له ذكر.

وقال ابن راشد[1]: ومن قاعدة المؤلف أنه إذا رَتَّبَ شيئين على شيئين؛ فإنه يجعل الأول للأول، والثانى للثانى[2].

«السُّنَّة - العمل - أمر الناس - للخلاف - لا بأس - واسع - رجوت»:

فى بيان معانى ألفاظ وقعت فى هذا الكتاب، وهى أنواع: الأول، قوله: السنة كقوله «والسُّنَّة التكبير حين الشروع»، ومراده بالسُّنَّة: عمل أهل المدينة.

وقال ابن عبد السلام: «مراده عمل أهل العلم، وهذه اللفظة وقعت فى الموطأ كثيراً».

---

(١) ابن راشد: محمد بن عبد الله بن راشد البكرى القفصى، نزيل تونس، من أعلام المالكية، له لباب اللباب فى الفقه (مطبوع)، والشهاب الثاقب فى شرح مختصر ابن الحاجب الفرعى، والمذهب فى ضبط قواعد المذهب، ليس للمالكية مثله، وغيرها (ت٧٣٦) (الأعلام ٦/ ٢٣٤).

(٢) انظر كشف النقاب، ص١٦١.

قال البونى فى شرح الموطأ عن أحمد بن المعدل: «إن المراد عنده بالسُّنَّة ما جرى عليه أمر بلدهم فى القديم والحديث».

الثانى: قوله: «للعمل» المراد به عمل أهل المدينة، قاله ابن راشد، وإليه أشار الشيخ تقى الدين ابن دقيق العيد، ويحتمل أن يريد به عمل الصحابة رضى الله عنهم قاله ابن عبد السلام.

وقد يشير بالعمل إلى ما اتفق عليه الفقهاء السبعة.

وقوله: «والنضح من أمر الناس» هى بمعنى قوله للعمل.

الثالث: قوله «للخلاف»، قال ابن عبد السلام: «كثيراً ما يجرى على ألسنة الفقهاء من أهل المذهب: الحكم كذا مراعاة للخلاف، ويقولون: هل يراعى كل خلاف أو لا ؟ قولان.

والذى ينبغى أن يعتقد أن الإمام رحمه الله إنما يراعى من الخلاف ما قوى دليله.

الرابع: قوله «لا بأس»، هذه اللفظة تكررت فى الأمهات.

قال بعضهم: والظاهر أنها دالة على رفع الإثم المُقَيَّد بقَيْد عدم الطلب، وهو: القَدْر المشترَك بين الجواز والكراهة؛ لأنها ترد مرة بمعنى الجواز السالم عن الكراهة، وقد ترد بمعنى الكراهة، وقد ترد لما تركه أحسن من فعله. وقد ترد لما فعله أرجح من تركه.

ويلحق بهذه اللفظة ألفاظ تقاربها فى المعنى، فمن ذلك: قوله «واسع» هذه اللفظة ترد لما تركه وفعله سواء، وقوله: «رجوت» هذه اللفظة قربت من معنى واسع، ومنه قوله: «استخف» هى أيضا بمعنى واسع[1].

الأسماء المبهمة فى مختصر ابن الحاجب:

ولا بد من بيان أسماء مبهمة وقعت فى هذا الكتاب:

القاضيان – القضاة الثلاثة:

فمن ذلك القاضيان كقوله فى البيوع: «وخَصَّصَه القاضيان بالحى الذى لا يراد إلا للذبح»، فمراده القاضى أبو الحسن بن القصار، والقاضى عبد الوهاب.

---

(١) انظر كشف النقاب، ص١٦٥ وما بعدها.

وإذا أطلق أهل المذهب القضاة الثلاثة فهم القاضيان، والثالث أبو الوليد الباجى.

أبو إسحاق - أبو الفرج - أبو الحسن:

وأبو إسحاق هو ابن شعبان، وأبو الفرج هو القاضى أبو الفرج البغدادى مؤلف كتاب الحاوى، وأبو الحسن هو أبو الحسن بن القصار البغدادى.

محمد:

وحيث أطلق محمد، هو ابن المواز.

الأستاذ:

والأستاذ هو الشيخ أبو بكر الطرطوشى.

الفقهاء السبعة:

وأما الفقهاء السبعة، فالمراد بهم: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق رضى الله عنه، وخارجة بن زيد بن ثابت، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وسليمان بن يسار.

وفى السابع ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، نقله الحاكم عن أكثر علماء الحديث.

والثانى: أنه سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، قاله ابن المبارك.

الثالث: أنه أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، قاله أبو الزناد.

علماء المدينة:

وأما علماء المدينة، فالإشارة بهم إلى ما هو أعم من الفقهاء السبعة، لأن ذكر الفقهاء السبعة، لا ينفى أن غيرهم خالفهم، وأما علماء المدينة، فيدل على انتفاء الخلاف بينهم.

المدنيون:

وأما المدنيون فالإشارة بهم إلى: ابن كنانة، وابن الماجشون، ومطرف، وابن نافع، وابن مسلمة، ونظرائهم.

المصريون:

وأما المصريون فيشار بهم إلى: ابن القاسم، وأشهب، وابن وهب، وأصبغ ابن الفرج، وابن عبد الحكم، ونظرائهم.

العراقيون:

وأما العراقيون فيشار بهم إلى: القاضى إسماعيل، والقاضى أبى الحسن بن القصار، وابن الجلاب، والقاضى عبد الوهاب، والقاضى أبى الفرج، والشيخ أبى بكر الأبهرى، ونظرائهم.

العلماء:

وأما العلماء يشير إلى علماء المدينة فى زمان مالك رضى الله عنه[1].

* * *

(١) انظر كشف النقاب، ص١٧٢ وما بعدها.

رابعا: مذهب الحنابلة

ترجمة الإمام أحمد:

هو[1]: الإمام البارع المجمع على جلالته، وإمامته، وورعه، وزهادته، وحفظه، ووفور علمه، وسيادته: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبد الله بن حيان (بالمثناة) بن عبد الله بن أنس بن عوف بن قاسط ابن مازن بن شيبان بن ذهل بن ثعلبة بن عكابة بن صعب بن على بن بكر بن وائل بن قاسطا بن هِنْب (بكسر الهاء وإسكان النون وبعدها موحدة) بن أفصى (بالفاء والصاد المهملة) بن دعمى بن جديلة بن أسد بن ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان الشيبانى المروزى ثم البغدادى.

أصله من مرو، خرج به أبوه من مرو حملا، وولد ببغداد، ونشأ بها إلى أن توفى بها.

ولد رحمه الله فى شهر ربيع الأول سنة أربع وستين ومائة (١٦٤هـ)، وتوفى ضحوة يوم الجمعة الثانى عشر من شهر ربيع الأول سنة إحدى وأربعين ومائتين (٢٤١هـ).

وله رحلة واسعة فى طلب الحديث والعلم، فدخل مكة، والمدينة، والشام، واليمن، والكوفة، والبصرة، والجزيرة.

وفى مشايخه كثرة بالغة، فمنهم: سفيان بن عيينة، وإبراهيم بن سعد، ويحيى القطان، وهشيم، ووكيع، وابن علية، وابن مهدى وعبد الرزاق وخلائق.

روى عنه: شيخه عبد الرزاق، ويحيى بن آدم، وأبو الوليد، وابن مهدى، ويزيد بن هارون، وعلى بن المدينى، والبخارى، ومسلم، وأبو داود، والذهلى، وأبو زرعة الرازى، والدمشقى، وإبراهيم الحربى.

وعن أبى مسهر قال: ما أعلم أحداً يحفظ على هذه الأمة أمر دينها إلا شابا بالمشرق يعنى أحمد بن حنبل.

---

(١) تهذيب الأسماء واللغات، للإمام النووى، ص١١٠: ١١٢، ط المنيرية. والأعلام للزركلى (٢٠٣/١). وقد أفردت كتب كثيرة لترجمته، منها مناقب الإمام أحمد لابن الجوزى، ومنها ابن حنبل للشيخ أبى زهرة، وغيرها كثير.

وعن على بن المدينى قال: قال لى سيدى أحمد بن حنبل لا تحدث إلا من كتاب.

وعن أبى عبيد قال: انتهى العلم إلى أربعة: أحمد بن حنبل، وهو أفقههم فيه، وعلى بن المدينى وهو أعلمهم به، ويحيى بن معين وهو أكتبهم له، وأبى بكر بن أبى شيبة وهو أحفظهم له.

وقال أبو زرعة: ما رأيت أحدا أجمع من أحمد بن حنبل، وما رأيت أحدا أكمل منه، اجتمع فيه زهد وفقه وفضل وأشياء كثيرة.

وقال قتيبة: أحمد إمام الدنيا.

وقال الشافعى: ما رأيت أعقل من أحمد بن حنبل، وسليمان بن داود الهاشمى.

وقال أبو حاتم: كان أحمد بن حنبل بارع الفهم بمعرفة صحيح الحديث وسقيمه.

وقيل لبشر الحافى حين ضرب أحمد بن حنبل فى المحنة: لو قمت، وتكلمت كما تكلم. فقال: لا أقوى عليه، إن أحمد قام مقام الأنبياء.

وفى أيامه دعا المأمون إلى القول بخلق القرآن، ومات قبل أن يناظر أحمد بن حنبل، وتولى المعتصم فسجن ابن حنبل ثمانية وعشرين شهرا لامتناعه عن القول بخلق القرآن، وأطلق سنة (٢٢٠هـ)، ولم يصبه شر فى زمن الواثق بالله بعد المعتصم، ولما تولى المتوكل ابن المعتصم أكرم الإمام أحمد، وقدمه، ومكث مدة لا يولى أحدا إلا بمشورته، وتوفى الإمام أحمد وهو على تقدمه عند المتوكل.

مصنفاته:

صنف الإمام أحمد رحمه الله المسند (طبع مرارا)، والتاريخ، والناسخ والمنسوخ، والرد على الزنادقة فيما ادعت من متشابه القرآن طبع، والتفسير، وفضائل الصحابة، والمناسك، والزهد طبع، والأشربة، والمسائل (طبع بعض روايات منها)، والعلل والرجال (طبع بعض روايات منها أيضاً).

رواة المذهب:

يقول ابن القيم: «كان الإمام أحمد شديد الكراهة لتصنيف الكتب، وكان يحب تجريد الحديث، ويكره أن يكتب كلامه، ويشتد عليه جدا، فعلم الله حسن نيته، وقصده، فكتب من كلامه وفتواه

أكثر من ثلاثين سفرا... وجمع الخلال نصوصه فى الجامع الكبير فبلغ نحو عشرين سفرا أو أكثر، ورويت فتاويه ومسائله، وحدث بها قرنا بعد قرن»[١].

وقد روى عن الإمام أحمد مذهبه: ابنه صالح (ت٢٦٦هـ)، وابنه عبد الله (ت٢٩٠هـ)، وأحمد بن هانئ الأثرم (ت٢٧٣هـ)، وأبو بكر المروذى (ت٢٧٥هـ)، وحرب بن إسماعيل الكرمانى (ت٢٨٠هـ)، وإبراهيم بن إسحاق الحربى (ت٢٨٥هـ).

ومن أهم جامعى فقه الإمام أحمد: أبو بكر أحمد الخلال (ت٣١١هـ)، وعمر بن الحسين الخرقى (ت٣٣٤هـ)، وعبد العزيز بن جعفر غلام الخلال (ت٣٦٣هـ)[٢].

ومن أجوبته ومسائله المجموعة:

مسائل عبد الله بن أحمد لوالده أحمد وجواباتها.

كتاب المسائل عن أحمد والحنظلى، رواه عنهما إسحاق بن منصور المروزى.

مسائل أحمد بن حنبل لإسحاق بن منصور الكوسجى المروزى.

المسائل التى حلف عليها الإمام أحمد (مطبوع).

مسائل الإمام أحمد، رواية السجستانى[٣].

أسس المذهب الحنبلى:

يقول ابن القيم: «وكان فتاويه مبنية على خمسة أصول:

الأصل الأول: النصوص، فإذا وجد النص أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه، ولا من خالفه كائنا ما كان.

---

(١) أعلام الموقعين، ١/٢٨-٢٩، باختصار، ط دار الحديث، د ت.

(٢) أصول مذهب الإمام أحمد، د عبدالله عبد المحسن التركى، ص ٦٨، مكتبة الرياض الحديثة، ط٢، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

(٣) أصول الإمام أحمد، م س، ص ٧٠٨.

الأصل الثانى: ما أفتى به الصحابة، فإذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف منهم لم يعدها إلى غيرها.

الأصل الثالث: إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة.

الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن فى الباب شىء يدفعه، وهو الذى رجحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر ولا ما فى روايته متهم بحيث لا يسوغ الذهاب إليه، بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن، ولم يكن يقسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف، بل إلى صحيح وضعيف.

الأصل الخامس: القياس للضرورة، فإذا لم يكن عند الإمام أحمد فى المسألة نص، ولا قول الصحابة أو واحد منهم، ولا أثر مرسل، أو ضعيف عدل إلى الأصل الخامس وهو القياس، فاستعمله للضرورة.

فهذه الأصول الخمسة من أصول فتاويه، وعليها مدارها، وقد يتوقف فى الفتوى لتعارض الأدلة عنده، أو لاختلاف الصحابة فيها، أو لعدم اطلاعه فيها على أثر أو قول أحد من الصحابة والتابعين، وكان شديد الكراهة والمنع للإفتاء بمسألة ليس فيها أثر عن السلف، كما قال لبعض أصحابه: إياك أن تتكلم فى مسألة ليس لك فيها إمام، كان يسوغ استفتاء فقهاء الحديث، وأصحاب مالك، ويدل عليهم، ويمنع من استفتاء من يعرض عن الحديث، ولا يبنى مذهبه عليه، ولا يسوغ العمل بفتياه»[1].

ونستطيع أن نفصل الكلام على أسس المذهب الحنبلى فيما يلى:

١- منزلة النصوص: للنصوص المكانة الأولى فى الاستدلال عند الإمام أحمد، واشتهر بوقوفه عندها.

ولهذا فمن أصول المذهب الحنبلى أن النصوص وافية بجمهور أحكام أفعال العباد.

ويرى الإمام أحمد أن مرتبة نصوص الكتاب والسنة واحدة ما دامت الأحاديث ثابتة وصحيحة، فلا يقدم بعضها على بعض.

---

(١) أعلام الموقعين، م س، ١/٢٩-٣٣، بتصرف واختصار.

ويرى الحنابلة أن السنة بيانا للقرآن الكريم، فحيثما كان ظاهر القرآن مخالفا للسنة لا يردون السنة، ولا يقدمون نصوص القرآن على نصوص السنة فى البيان للأحكام، وإن كانت مقدمة فى الاعتبار؛ لأن حجية السنة ثبتت بطريق الكتاب.

ولهذا فالإمام أحمد لا يفرض أن يقع تعارض بين ظاهر الكتاب والسنة؛ لأن ظاهر القرآن يحمل على ما جاءت به السنة، إذ هى المبينة له[١].

٢- الوقوف عند النص عامه وظاهره:

أما العام فيرى جمهور العلماء أنه يمتنع العمل بالعام قبل البحث عن مخصص، بينما يرى الصيرفى أنه يجب اعتقاد عمومه فى الحال عند سماعه والعمل بموجبه، ووافقه عليه ابن برهان والإمام فخر الدين الرازى وأتباعه.

وهو إحدى الراويتين عن أحمد، واختاره من أئمة المذهب: ابن عقيل، والمقدسى، والقاضى أبو يعلى، وأبو بكر الخلال[٢].

والرواية الثانية عن أحمد موافقة للجمهور أنه لا يجب اعتقاده ولا العمل به فى الحال حتى يبحث وينظر: هل هناك دليل مخصص، فإذا بحث ونظر فلم يجده تعين العمل به حينئذ، واختارها من أئمة المذهب: أبو الخطاب، والحلوانى[٣].

قال فى المسودة: «وألفاظ أحمد كالصريحة بالرواية التى نصرها أبو الخطاب، لكن إنما هو فيمن لم يسمعه من النبى صلى الله عليه وسلم.

قال القاضى:... وفيه روايتان: إحداهما يجب العمل بموجبه فى الحال، وهذا ظاهر كلام أحمد فى راوية عبد الله لما سأله عن الآية إذا كانت عامة، وفيه رواية أخرى لا يحمل على العموم فى الحال حتى نتطلب دليل التخصيص... وهذا ظاهر كلام أحمد فى رواية صالح وأبى الحارث وغيره، قال فى رواية صالح: إذا كان للآية ظاهر ينظر ما عملت السنة، فهو دليل على ظاهرها، ومنه قوله تعالى

---

(١) أصول الإمام أحمد، م س، ص ١٠١-١٠٣.

(٢) البحر المحيط للزركشى، ٤/٤٧: ٤٩، ط دار الكتبى.

(٣) المسودة، ص ٩٩، بتحقيق محيى الدين عبد الحميد، مط المدنى، د ت.

{يوصيكم الله فى أولادكم} فلو كانت على ظاهرها لزم من قال بالظاهر أن يورث كل من وقع عليه اسم ولد وإن كان قاتلا ويهوديا»[١].

أما الظاهر فهو دليل شرعى يجب اتباعه والعمل به بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ، وهو ضرورى فى الشرع[٢].

قال فى المسودة: «وكلام أحمد إنما هو فى مطلق الظاهر من غير فرق بين العموم وغيره».

وقال فيها أيضا: «وهذا عام فى الظواهر كلها من العموم والمطلق والأمر والنهى والحقائق، وهو نص»[٣].

ومن أصول الإمام أحمد المقررة الوقوف عند ظاهر النص، وعدم صرفه عن مقتضاه إلا بدليل يوجب الصرف سواء كان قرينة أو ظاهرا آخر أو قياسا، وهو فى ذلك موافق لغيره من العلماء[٤].

٣- ويتفق الحنابلة مع جمهور العلماء فى القول بحجية مفهوم الموافقة[٥].

أما مفهوم المخالفة فجمهور الحنابلة على القول بحجيته، وهو الذى دل عليه ظاهر الراويات عن أحمد[٦].

٤- ويرى الإمام أحمد كغيره من أئمة أهل السنة وجوب رد المتشابه إلى المحكم، وأن النصوص يوافق بعضها بعضا، وألا يؤخذ المتشابه على ظاهره دون نظر واعتبار فى جميع الأدلة[٧].

٥- منزلة السنة عند الإمام أحمد: يرى الإمام أحمد وجوب النظر فى السنة عند تفسير القرآن الكريم، ويقدمونها على ظاهر الآيات.

---

(١) المسودة، م س، ٩٩-١٠٠.
(٢) البحر المحيط، م س، ٥/٣٥-٣٦.
(٣) المسودة، م س، ٩٩-١٠١.
(٤) أصول أحمد، م س، ١٢٣-١٢٤.
(٥) أصول أحمد، م س، ١٣٢.
(٦) راجع: أصول أحمد، م س، ١٣٣-١٣٩.
(٧) المصدر السابق، ص ١٦١.

فالسنة عند الإمام أحمد مبينة للقرآن، تقييدا لمطلقه، وتخصيصا لعامه، وبيانا لمجمله، وأن ظواهر الكتاب إذا لم توجد سنن تعين احتمالا من احتمالاتها عمل بها على ظاهرها.

وطريقة الإمام أحمد قبول كل سنة صحيحة، وعدم عرضها على الكتاب قبل قبولها، بل يؤخذ بها، وتعتبر مفسرة للقرآن، إن كان يحتاج إلى تفسير، ومؤولة له إذا كانت معارضة له فى الظاهر.

ففيصل التفرقة بين الفقهاء الذين غلب عليهم الرأى، والفقهاء الذين غلب عليهم الأثر، أن الأولين لا يأخذون بأخبار الآحاد فى مقام تعرض له القرآن، ولو بصيغة العموم، وليس لخبر الآحاد مرتبة تخصيصها، أما أهل الحديث فيخصصون القرآن بالخبر الصحيح مطلقا.

فالسنة حاكمة باعتبار قيامها مقام التفسير، وإن كانت فى الاعتبار تالية القرآن الكريم[١].

٦- ويرى الإمام أحمد وجوب الرجوع إلى تفسير الصحابة عند الكلام فى معانى القرآن، بشرط ألا يرد نص صريح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وألا يخالف أحد من الصحابة ذلك التفسير[٢].

أما تفسير التابعين فيما لم يرد عن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة فالمرء فيه مخير، قال الإمام أحمد -فى رواية أبى داود-: الاتباع أن يتبع ما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة، ثم هو بعد فى التابعين مخير، والوجه فيه أن قول آحادهم ليس بحجة، ويفارق آحاد الصحابة لأنه حجة.

إلا إذا كان إجماع من التابعين وعليه تحمل رواية المروزى عن الإمام أحمد: «ينظر ما كان عن النبى صلى الله عليه وسلم، فإن لم يكن فعن الصحابة، فإن لم يكن فعن التابعين»[٣].

٧- والحنابلة يوافقون الجمهور فى أن الخبر المتواتر لا يولد العلم بنفسه، بل يقع العلم عنده بفعل الله سبحانه وتعالى[٤].

---

(١) ابن حنبل، لأبى زهرة ٢١٣-٢١٩، نقلا من أصول مذهب أحمد، م س، ١٦٥-١٧٠.
(٢) أصول مذهب أحمد، م س، ص ١٧٢، ١٧٧.
(٣) أصول مذهب أحمد، م س، ص ١٧٨.
(٤) أصول مذهب أحمد، م س، ٢٣٢.

٨- أما خبر الآحاد فعن أحمد روايتان: أحدها أنه يفيد العلم، والأخرى: لا يفيده. وقد اختلف الحنابلة فى الترجيح، ومال أكثر المصنفين فى الأصول منهم إلى أنه لا يفيد العلم لذاته، وأنه يحمل ما روى عن أحمد من أنه يفيد العلم على انضمام القرائن له[١].

٩- والإمام أحمد والحنابلة جميعا مع جمهور الأمة فى وجوب العمل بالخبر الواحد، حتى إن الإمام أحمد يوجب ذلك سمعا وعقلا، لاحتياج الناس إلى معرفة الأشياء من جهة الخبر عن الواحد[٢].

١٠- أما الحديث الضعيف فعن الإمام أحمد فى العمل به ثلاث روايات:

الأولى: العمل به، وتقديمه على الرأى بشرط ألا يوجد فى الباب غيره، ولو فتوى صحابى ثابتة عنه، فالضعيف فى رتبة تالية لفتاوى الصحابة، وهذه الرواية يرجحها أكثر أصحاب أحمد.

الرواية الثانية: الأخذ بالضعيف فى فضائل الأعمال دون الأحكام.

الرواية الثالثة: أنه لا يعمل بالحديث الضعيف مطلقا ولا فى فضائل الأعمال، ولهذا لم يستحب أحمد صلاة التسابيح، ولا التيمم بضربتين وغيرها من الفروع[٣].

١١- ويرى الحنابلة أن أخبار الآحاد المتلقاة بالقبول تصلح لإثبات أصول الديانات[٤].

١٢- ويوافق الحنابلة الجمهور -خلافا لأكثر الحنفية- فى العمل بخبر الواحد فى الحدود[٥].

١٣- أما الإجماع فهو حجة عند الإمام أحمد وأصحابه، وما روى عنه من قوله: «من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس قد اختلفوا، ولكن لا أعلم الناس اختلفوا، ولم يبلغه»، وفى رواية: «ولكن يقول: لا أعلم اختلافا، فهو أحسن من قوله إجماع الناس».

---

(١) أصول مذهب أحمد، م س، ٢٥٥.
(٢) أصول مذهب أحمد، م س، ٢٦٠.
(٣) أصول مذهب أحمد، م س، ٢٧٤ - ٢٨٠.
(٤) المسودة، م س، ص ٢٢٣-٢٢٤.
(٥) أصول مذهب أحمد، م س، ٢٨٥.

فالإمام أحمد إنما قال هذا على طريق الورع، قال أبو الخطاب: «أراد به فى حق من لا معرفة له بأحوال الناس، ولا عناية له بالاستخبار عن المذاهب إذا قال ذلك فهو كذب، ولهذا نص على صحة الإجماع فى رواية عبد الله وأبى الحارث»[١].

١٤- ويجرى كلام الحنابلة فى الاستصحاب وأنواعه مجرى كلام سائر العلماء، ولا يتميزون برأى خاص تجاهه[٢].

١٥- أما قول الصحابى فيروى الأصوليون عن أحمد روايتين: أنه حجة، والثانية أنه ليس بحجة، ويرى المتأخرون من الحنابلة -خاصة ابن تيمية وابن القيم- أن الاحتجاج به هو مذهب أحمد على التحقيق.

ولا يخفى شدة تمسك الإمام أحمد بما كان عليه الصحابة، وشدة اتباعه لهم، ومما يروى عنه فى هذا الشأن: «أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، والاقتداء بهم، وترك البدع»[٣].

١٦- أما المصالح المرسلة، فيقول الإمام ابن دقيق العيد: «الذى لا شك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء فى هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره فى الجملة، ولكن لهذين ترجيح فى الاستعمال على غيرهما»[٤].

١٧- وقد قال الحنابلة بسد الذرائع[٥].

١٨- أما الاستحسان، فقد أطلق الإمام أحمد القول بالاستحسان فى مسائل، ولهذا يعد الإمام أحمد من القائلين الاستحسان[٦].

---

(١) أصول مذهب أحمد، م س، ٣١٣-٣١٤.

(٢) أصول مذهب أحمد، م س، ٣٨٠.

(٣) أصول مذهب أحمد، م س، ٣٩٥.

(٤) البحر المحيط، م س، ٨/٨٤.

(٥) البحر المحيط، م س، ٨/٩٢. أصول مذهب أحمد، م س، ٤٦٠.

(٦) أصول مذهب أحمد، م س، ٥٠٩.

١٩- والحنابلة -كغيرهم من العلماء- يلاحظون العرف فى كثير من أحكامهم، وخاصة باب المعاملات، لأنهم يتوسعون فيها، ويعتبرون المعانى والمقاصد، ولا يقفون عند ألفاظ العقود، وينظرون فيها إلى ما تعارف الناس عليه[١].

٢٠- أما القياس فالإمام أحمد يرى الاحتجاج بالقياس، وأنه أصل من أصول الشريعة، وقد استعمله فى أكثر من موضع، وما نقل عنه فى اجتنابه محمول على استعمال القياس فى معارضة السنة[٢].

أقوال الإمام أحمد:

لم تكن المصطلحات الأصولية فى عهد الإمام أحمد قد استقرت بصورة نهائية، ولهذا يستعمل الألفاظ فى التعبير بصورة أقرب إلى الاستعمال اللغوى منها إلى الاستعمال الاصطلاحى، كما وردت الروايات عن أحمد بعضها صريح، وبعضها بخلاف ذلك، وقد قسم ابن حمدان أقواله أربعة أقسام:

منها: ما هو صريح لا يحتمل تأويلا ولا معارض له، فما كان من هذا لا شك أنه مذهبه، إلا إن رجع عنه إلى قول آخر.

ومنها: ما هو ظاهر يجوز تأويله بدليل أقوى منه، فإذا لم يعارضه أقوى منه، ولم يكن مانع شرعى، أو لغوى، أو عرفى فهو مذهبه.

ومنها: المجمل الذى يحتاج إليبيان.

ومنها: ما دل سياق كلامه عليه وقوته وإيماؤه وتنبيهه[٣].

فمن ألفاظه ما يدل على المنع والتحريم أو الكراهة: كقوله «أخشى - لا ينبغى - لا يصلح - أكره - لا يعجبنى - هذا أشنع - أخاف».

ومن الحنابلة من حمل قوله: «أخشى - أخاف - أجبن عنه» على التوقف، ولكن الأكثرية يحملونه على ظاهره فى المنع، وذهب صاحب الرعاية فى قوله «أجبن عنه» إلى الجواز، ومنهم من يرى أنه للكراهة.

---

(١) أصول مذهب أحمد، م س، ٥٣٣.

(٢) أصول مذهب أحمد، م س، ٥٥٥.

(٣) صفة الفتوى والمفتى والمستفتى لابن حمدان ٨٥، ٨٩-٩٠، نقلا عن أصول مذهب أحمد ص ٧١٣.

وأما «أكره» فيقصد بها تارة كراهة التنزيه، وتارة التحريم.

وإذا قال: «لا ينبغى - لا يصلح - أستقبحه - لا أراه شيئا» وما شابهه، فالأكثر يحملونه على التحريم، وقيل للكراهة.

قال متأخرو الحنابلة: والأولى النظر إلى القرائن فى الكل، فإن دلت على وجوب، أو ندب، أو تحريم، أو كراهة، أو إباحة حمل قوله عليه.

قالوا: وهو الصواب.

والمتتبع لأقوال أحمد يرى أنه يستعمل هذه الألفاظ فى التحريم وغيره، ولكن المراد يفهم بالنظر فى الأدلة وبالقرائن.

ما يدل على الوجوب والندب: هناك للإمام أحمد ألفاظ تدل على الوجوب، وأخرى تدل على الندب، وأخرى قد تكون محتملة للأمرين، والقرائن تعين المراد، فمن ذلك قوله «أحب إلى - ولا أحب - يعجبنى - أعجب إلى» ونحوها، فعن الأكثرين يحمل على الندب.

ما يدل على الإباحة والاختيار: وذلك كقوله: لا بأس - أرجو أن لا بأس».

وإذا أجاب فى شىء، ثم قال فى نحوه: «أهون، أو أشد، أو أشنع »، فقيل: هما سواء، وقيل بالفرق[1].

ومن جهة أخرى يمكن تقسيم الأقوال والفتاوى والآراء فى المذهب الحنبلى إلى ثلاثة أقسام:

١- الروايات: وهى الأقوال المنسوبة إلى الإمام أحمد سواء اتفقت أم اختلفت، ما دام القول منسوبا إليه.

ويعبر عنها الأصحاب فى مختصراتهم بقولهم: «وعنه»، فالمراد بها الروايات الصريحة.

٢- التنبيهات: وهى الأقوال التى لم تنسب إليه عبارة صريحة دالة عليها، بل فهم من أقوال الإمام، مما تومئ العبارة إليه، كسياق حديث يدل على حكم يسوقه، أو يحسنه، أو يقويه، وهى فى حكم المنصوص عليه.

---

(١) راجع: أصول مذهب أحمد، م س، ص ٧١٢-٧١٩.

ويعبر عنه الأصحاب فى مختصراتهم بقولهم: «أومأ إليه أحمد - أشار إليه - دل عليه كلامه»، ونحوه من العبارات التى تفيد أن كلامه لم يكن صريحا.

٣- الأوجه: وهى ليست أقوال الإمام بالنص، بل أقوال المجتهدين والمخرجين فى المذهب على مثلها المنصوص عليه.

فالأوجه: أقوال الأصحاب وتخريجهم إن كانت مأخوذة من قواعد الإمام أحمد، أو إيمائه، أو دليله، أو تعليله، أو سياق كلامه وقوته[1].

أشهر المجتهدين فى المذهب:

من أول ما ألف الحنابلة فى الفقه مختصر الخرقى أبى القاسم عمر بن الحسين المتوفى (سنة ٣٣٤ هـ)، فقد اجتهد فى ترجيح الروايات، وتوالى على هذ المختصر كثير من العلماء.

ومن أوائل من جمع ورجح بين الروايات: أبو بكر بن عبد العزيز بن جعفر غلام خليل، (ت ٣٦٣هـ).

ثم قام القاضى أبو يعلى محمد بن الفراء، (ت ٤٥٨هـ) بشرح مختصر الخرقى، وهو أشهر مجتهدى المذهب، وشيخ الحنابلة.

ومن مجتهدى المذهب: ابن أبى يعلى: الشهيد أبو الحسين صاحب طبقات الحنابلة، (ت ٥٢٦هـ).

وأبو يعلى الصغير محمد بن محمد، صاحب التصانيف، (ت ٥٦٠هـ).

وابن الجوزى تلميذ أبى يعلى الصغير، (ت ٥٩٧هـ).

وأبو الخطاب الكلوذانى صاحب التمهيد فى الأصول، والهداية فى الفقه، (ت ٥١٠هـ).

وأبو الوفاء ابن عقيل شيخ المذهب، صاحب الواضح فى الأصول، والفنون، (ت ٥١٣هـ).

والموفق ابن قدامة شيخ المذهب، صاحب المغنى وروضة الناظر، (ت ٦٢٠هـ).

ومجد الدين ابن تيمية، (ت ٦٥٢هـ)، وتقى الدين ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، وغيرهم.

---

(١) أصول مذهب أحمد، م س، ص ٧٣٠-٧٣١.

أما مداخل المذهب الحنبلي، فنورد ما ذكره ابن بدران[١]:

ألقاب العلماء عند الحنابلة:

يقول ابن بدران فى كتابه المدخل: قد غلب على الفقهاء من أصحابنا وغيرهم أنهم يكتفون فى الألقاب بالنسبة إلى: صناعة، أو محلة، أو قبيلة، أو قرية فيقولون مثلا: «الخرقى» نسبة إلى بيع الخرق، و«الخلال»، و«الطيالسى»، و«الحربى» نسبة إلى باب حرب محلة فى بغداد، وك: الزهرى، والتميمى، وك: اليونينى، والبعلى، والصاغانى، والحرانى، وأمثال ذلك، فيطلقون تلك الأسماء بلا تعظيم، وكانت هذه عادة المتقدمين.

ثم جاء من بعدهم، فأكثروا الغلو فى الألقاب التى تقتضى التزكية والثناء، فقالوا: علم الدين، ومحيى الدين، ومجد الدين، وشهاب الدين، إلى غير ذلك من الألقاب الضخمة، وعَمَّ ذلك بلاد العرب والعجم.

ولم يرتضِ هذا غالب العلماء، فقد نقل فى الفروع عن القاضى أبى يعلى أنه قال: «وتكره التسمية بكل اسم فيه تفخيم، أو تعظيم»، واحتج بهذا على معنى التسمى بـ «المَلِك»، لقوله: {له المُلْك}، وأجاب بأن الله إنما ذكره إخباراً عن الغير، وللتعريف، فإنه كان معروفا عندهم به، ولأن «المَلِك» من الأسماء المختصة، بخلاف «حاكم الحكام» و«قاضى القضاة»، لعدم التوقيف، وبخلاف «الأوحد»، فإنه يكون فى الخير والشر، ولأن المَلِك هو: المستحِق للمُلْك، وحقيقته: إما التصرف التام، وإما التصرف الدائم، ولا يصحان إلا لله، وفى الصحيحين وأبى داود: «أخنا الأسماء يوم القيامة وأخبثه رجل كان سمى ملك الأملاك، لا ملك إلا لله».

وروى الإمام أحمد: «اشتد غضب الله على رجل تسمى ملك الأملاك، لا ملك إلا لله».

وأفتى أبو عبد الله الصيمرى الحنفى، وأبو الطيب الطبرى الشافعى، والتميمى الحنبلى بالجواز، والماوردى الشافعى بعدمه، وجزم به (يعنى النووى الشافعى) فى شرح مسلم.

---

(١) انظر المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٢٠٢ وما بعدها، بتصرف واسع: اختصارا، وحذف تكرار، وتقديما وتأخيرا، وزيادة عناوين وإيضاحات، ومراعاة الترتيب الهجائى للمصطلحات ونحوها حيث يقتضيه المقام، تهذيبا لكلامه رحمه الله تعالى. وربما ذكرنا فى ثنايا الكلام فائدة من غيره فننبه على مصدرها.

قال ابن الجوزى فى تاريخه: «قول الأكثر هو القياس، إذا أريد ملوك الدنيا وقول الماوردى أولى للخبر»، وأنكر بعض الحنابلة على بعضهم فى الخطبة قوله: «الملك العادل ابن أيوب»، فاحتج القائل بقوله صلى الله عليه وسلم : «ولدت فى زمن الملك العادل». وقد قال الحاكم فى تاريخه: الحديث الذى روته العامة «ولدت فى زمن الملك العادل» باطل ليس له أصل بإسناد صحيح ولا سقيم.

قال ابن بدران: أورد فى الفروع هذه الحكاية مبهمة، وهى إنما كانت بين الشيخ أبى عمر المقدسى، فإنه هو الذى قال: «وانصر الملك العادل»، فرد عليه اليونينى، فاحتج أبو عمر بالحديث، فأنكره اليونينى وبين بطلانه، قال فى الفروع: «ولم يمنع جماعة التسمية بالملك».

ومنع أبو عبد الله القرطبى فى كتابه «شرح الأسماء الحسنى»[1] من النعوت التى تقتضى التزكية، والثناء، ك: زكى الدين، ومحيى الدين، وعلم الدين، وشبه ذلك.

وقال أحمد بن النحاس الدمياطى الحنفى، ثم الشافعى فى كتابه «تنبيه الغافلين»[2] عند ذكر المنكرات: «فمنها ما عمت به البلوى فى الدين من الكذب الجارى على الألسن، وهو ما ابتدعوه من الألقاب ك: محيى الدين، ونور الدين، وعضد الدين، وغياث الدين، ومعين الدين، وناصر الدين، ونحوها من الكذب الذى يتكرَّر على الألسنة حال النداء، والتعريف، والحكاية، وكل هذا بدعة فى الدين ومنكر».

وقال ابن القيم: «وقد كان جماعة من أهل الدين يتورعون عن إطلاق قاضى القضاة وحاكم الحكام».

قال: «وكذلك تحرم التسمية بسيد الناس، وسيد الكل،كما يحرم بسيد ولد آدم»، أى: أنه لا يليق إلا به صلى الله عليه وسلم.

وقد توسط الحجاوى فى إقناعه، فقال: «ومن لُقِّبَ بما يصدق فعله للقبه جاز، ويحرم ما لم يقع على مخرج صحيح، على أن التأويل فى كمال الدين وشرف الدين: إن الدين كمله، وشرفه، قاله ابن هبيرة».

---

(١) وهو مطبوع فى مجلدين.

(٢) وهو مطبوع.

شيخ الإسلام:

ومن اصطلاح الفقهاء التسمية بـ «شيخ الإسلام»، وكان العرف فيما سلف أن هذا اللفظ يطلق على من تصدَّر للإفتاء، وحل المشكلات فيما شجر بين الناس من النزاع والخصام من الفقهاء، والعظام، والفضلاء الفخام كشيخ الإسلام أحمد بن تيمية الحرانى، وصاحب المغنى، وغيرهما.

وقال السخاوى فى كتاب له سماه الجواهر: «كان السلف يطلقون شيخ الإسلام على المتَّبع لكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم مع التبحر فى العلوم من المعقول والمنقول».

قال: «وقد يوصف به من طال عمره فى الإسلام فدخل فى عداد «من شاب فى الإسلام كانت له نورا»، ولم تكن هذه اللفظة مشهورة بين القدماء بعد الشيخين: الصديق والفاروق، فإنه ورد وصفهما بذلك، ثم اشتهر به جماعة من علماء السلف حتى ابتذلت على رأس المائة الثامنة، فوصف بها من لا يحصى، وصارت لقبا لمن ولى القضاء الأكبر، ولو عرى عن العلم والسن».

ثم صار الآن لقبا لمن تولى منصب الفتوى وإن عرى عن الدين والتقوى، بل صارت الألقاب الضخمة باللباس والزى والعمام الكبار والأكمام الواسعة.

أعلام الحنابلة[1]:

ثم اعلم أن الأصحاب فى مصنفاتهم كثيرا ما يستعملون المبهمات فى الأسماء والكتب، فيبقى ذلك مغلقا على من لا اطلاع له على كتب الطبقات والتاريخ، فلنذكر بعض ذلك:

الآجُرِّى: بمد الهمزة، وضم الجيم، وتشديد الراء المهملة: محمد بن الحسن ابن عبد الله، له مصنفات منها: كتاب النصيحة فى الفقه، وعادته فيه أنه لا يذكر إلا اختيارات الأصحاب، توفى سنة ستين وثلاثمائة.

أبو الخطاب: محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذانى البغدادى، أحد المجتهدين فى المذهب، له فى الفقه: الهداية، والانتصار، وهو الخلاف الكبير، وله الخلاف الصغير سماه رؤوس المسائل، وله كتاب التمهيد فى أصول الفقه (وهو مطبوع فى أربعة مجلدات)، توفى سنة عشر وخمسمائة.

---

(١) ترجمنا للعلم بما اشتهر به، سواء كان كنية، أو نسبة، أو لقبا، ونحو ذلك، ثم بينا اسمه ونسبه.

أبو بكر النجار: أحمد بن سليمان بن الحسن بن إسرائيل بن يونس المحدث، توفى سنة ثمان وأربعين وثلاثمائة.

أبو يعلى: محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد الفراء، علامة الزمان، قاضى القضاة مجتهد المذهب، بل المجتهد المطلَق، له الخلاف الكبير، والأحكام السلطانية، وشرح الخرقى توفى سنة ثمان وخمسين وأربعمائة.

أبو يعلى الصغير: محمد بن محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء، هو ابن أبى يعلى المتقدم، توفى سنة ستين وخمسمائة.

الأثرم: أحمد بن محمد بن هانى الطائى، الإمام الجليل الحافظ، مات بعد الستين ومائتين، وكان عنده تيقظ عجيب، أثنى عليه يحيى بن معين، وقال إبراهيم بن الأصفهانى: «هو أحفظ من أبى زرعة الرازى وأتقن»، روى عنه النسائى وجماعة.

وقال فى تذهيب الكمال: «أبو بكر الأثرم الخراسانى البغدادى الإسكاف الفقيه الحافظ، أحد الأعلام، صاحب السبق، عن: أحمد بن حنبل، وابن نعيم، وعفان، والقعنبى، وخلق، روى عنه النسائى، قال ابن حبان: كان من خيار عباد الله» اهـ.

وهو أحد الناقلين روايات الإمام أحمد، وأكثر أصحابنا المتقدمين يقولون عن أحاديث رواه الأثرم.

الأزجى: يحيى بن يحيى الأزجى، الفقيه، صاحب «نهاية المطلب فى علم المذهب».

قال برهان الدين ابن مفلح فى المقصد الأرشد: «هو كتاب كبير جدا، حذا فيه حذو نهاية المطلب لإمام الحرمين، وأكثر استمداده من المُجَرَّد للقاضى أبى يعلى، والفصول لابن عقيل، وفيه أشياء ساقطة لا تحقيق فيها.

قال ابن رجب: ويغلب على ظنى أنه توفى بعد الستمائة بقليل.

ابن أبى موسى: محمد بن أحمد بن أبى موسى الهاشمى، صاحب الإرشاد، توفى سنة ثمان وعشرين وأربعمائة.

ابن البنا: الحسن بن أحمد بن عبد الله بن البنا البغدادى، الإمام الفقيه المقرى المحدث الواعظ له نحو من خمسمائة مصنف، وهو صاحب كتاب المجرد فى الفقه، وشرح الخرقى، توفى سنة إحدى وسبعين وأربعمائة.

ابن الزاغونى: على بن عبد الله بن نصر بن السرى الزاغونى البغدادى، الفقيه المحدث الواعظ، أحد أعيان المذهب، صنف الإمتاع، والواضح، والخلاف الكبير، والمفردات، والتلخيص فى الفرائض، توفى سنة سبع وعشرين وخمسمائة.

ابن الصيرفى: يحيى بن أبى منصور بن أبى الفتح بن رافع بن على الحرانى الفقيه، المحدث المعمَّر، بفتح الميم المشددة، أحد مشايخ شيخ الإسلام ابن تيمية، نقل عنه صاحب الفروع فى كتاب الجنائز فى باب عيادة المريض، توفى سنة ثمان وسبعين وستمائة.

ابن القيم: محمد بن أبى بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، مكثر من التصانيف، وقد طبع الكثير منها، (ت ٧٥١هـ).

ابن المنادى: هو أحمد بن جعفر بن محمد بن عبد الله توفى سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة.

ابن المنجا: منجا بن عثمان بن أسعد بن المنجا التنوخى الفقيه الأصولى، المفسر النحوى، له: الممتع شرح المقنع، توفى سنة خمس وتسعين وستمائة.

ابن تميم: محمد بن تميم الحرانى الفقيه، له المختصر المشهور فى الفقه، وصل فيه إلى أثناء كتاب الزكاة، توفى قريبا من سنة خمس وسبعين وستمائة.

ابن تيمية: تقى الدين أحمد بن عبد الحليم، شيخ الإسلام تقى الدين ابن تيمية، معدود فى المجتهدين، له مصنفات كثيرة مشهورة طبع العديد منها، (ت ٧٢٨هـ).

ابن حامد: الحسن بن حامد بن على بن مروان، البغدادى، إمام الحنابلة فى زمنه، ومؤدبهم، ومعلمهم، وأستاذ القاضى أبى يعلى، له الجامع فى المذهب، وشرح الخرقى، توفى سنة ثلاث وأربعمائة.

ابن حمدان: أحمد بن حمدان بن شيب بن حمدان بن شيب بن حمدان النميرى، الحرانى الفقيه الأصولى، له الرعاية الصغرى والكبرى، وفيها نقول كثيرة جداً، وبعضها غير محرر، توفى سنة خمس وتسعين وستمائة.

ابن رجب: زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد البغدادى، صاحب القواعد الفقهية، وجامع العلوم والحكم، وشرح البخارى، طبعت جميعها وغيرها، (ت ٧٩٥هـ).

ابن رزين: عبد الرحمن بن رزين بن عبد الله بن نصر بن عبيد الغسانى الحورانى، ثم الدمشقى، كان فقيهاً فاضلاً، اختصر المغنى فى مجلدين، وسمى ما اختصره التهذيب، توفى سنة ست وخمسين وستمائة.

ابن شاقلا: بسكون القاف وفتح اللام، هو إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان ابن شاقلا الفقيه الأصولى توفى سنة تسع وستين وثلاثمائة.

ابن شيخ السلامية: حمزة بن موسى بن أحمد بن الحسين بن بدران، شرح بعض الأحكام لمجد الدين ابن تيمية، وهو من المنتصرين لشيخ الإسلام ابن تيمية، والعارفين بفتاواه، توفى سنة تسع وستين وسبعمائة.

ابن عبدوس: على بن عمر بن أحمد بن عمار بن أحمد بن على بن عبدوس الحرانى الفقيه الواعظ، له كتاب المُذَهَّب فى المَذْهَب، وله تفسير كبير، توفى سنة تسع وخمسين وخمسمائة.

ابن قاضى الجبل: أحمد بن الحسن بن عبد الله بن أبى عمر المقدسى من بنى قدامة، من تلامذة شيخ الإسلام ابن تيمية صاحب كتاب الفائق، توفى سنة إحدى وسبعين وسبعمائة، وله اختيارات فى المذهب.

ابن قندس: أبو بكر بن إبراهيم بن قندس، تقى الدين البعلى صاحب حواشى الفروع، وحواشى المحرر، توفى سنة إحدى وستين وثمانمائة.

ابن نصر الله: أحمد بن نصر الله بن أحمد بن محمد بن عمر شيخ المذهب، ومفتى الديار المصرية البغدادى الأصل، ثم المصرى، صاحب حواشى المحرر والفروع، توفى سنة أربع وأربعين وثمانمائة.

ابن هبيرة: يحيى بن محمد بن هبيرة الدورى، ثم البغدادى الوزير، عون الدين، شرح الصحيحين فى عدة مجلدات، وسماه: الإفصاح عن معانى الصحاح، ولما بلغ فيه إلى شرح: «من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين» شرح الحديث، وتكلم على الفقه، وذكر المسائل المتفق عليها، والمختلف فيها بين الأئمة الأربعة، وقد أفرده الناس من الكتاب، وجعلوه مستقلا فى مجلد لطيف، قال ابن بدران: ولقد اطلعت عليه فوجدته كتابا نافعا.

وهذا الشرح صنفه فى ولايته الوزارة، وجمع الناس عليه من المذاهب حتى قدموا من البلاد الشاسعة، وأنفق عليه نحو مائة دينار وثلاثة عشر ألفا، وحدث به واجتمع الخلق العظيم لسماعه عليه توفى سنة ستين وخمسمائة.

البهوتى: منصور بن يونس بن صلاح الدين، شيخ الحنابلة بمصر، صاحب التصانيف المشهورة كروض المربع، وكشاف القناع، وشرح منتهى الإرادات، طبعت جميعها، (ت ١٠٥١هـ).

البوشنجى: محمد بن إبراهيم بن سعيد بن موسى، أحد الناقلين للروايات عن الإمام أحمد، توفى سنة تسعين ومائتين.

حرب الكرمانى: حرب بن إسماعيل بن خلف الحنظلى الكرمانى، ممن روى مسائل عن الإمام أحمد.

الحربى: اسمه إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم، صاحب غريب الحديث، ودلائل النبوة، توفى سنة خمس وثمانين ومائتين، وهو أحد الناقلين مذهب أحمد عنه، قاله فى المطلع، وقال: هكذا قيدناه عن بعض شيوخنا، وكذا سمعته من غير واحد منهم.

الحلوانى: محمد بن على بن محمد بن عثمان بن مراق الحلوانى، له كفاية المبتدى فى الفقه مجلد، وكتاب فى أصول الفقه مجلدان، توفى سنة خمس وخمسمائة.

حنبل بن إسحاق بن حنبل الشيبانى: ابن عم الإمام أحمد، كان ثقة ثبتا، وثقه الدارقطنى.

قال حنبل: جمعنا عمى وأولاده، وقرأ علينا المسند، وما سمعه منه -يعنى تاماً- غيرنا.

وقال لنا: «إن هذا الكتاب قد جمعته، وانتقيته من أكثر من سبعمائة ألف وخمسين ألفا، فما اختلف الناس فيه من حديث رسول الله فأرجعوه إليه، فإن وجدتموه فيه، وإلا فليس بحجة، توفى سنة ثلاث وسبعين ومائتين.

الخِرَقى: عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد الخِرَقى بكسر الخاء المعجمة، وفتح الراء المهملة نسبة إلى بيع الخِرَق، ذكره السمعانى، هو صاحب المختصر المشهور، توفى سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة.

الخلال: أحمد بن محمد بن هارون أبو بكر، سمع الحديث من ابن عرفة وغيره، صاحب الجامع، والعلل، والسنة، والطبقات، وتفسير الغريب، والأدب، وهو الذى جمع فى كتابه الروايات عن الإمام أحمد، توفى سنة إحدى عشر وثلاثمائة.

الرستغنى: عبد الرازق بن رزق الله بن أبى بكر بن خلف بن أبى الهيجاء الفقيه المحدث المفسر، لم أر له ذكراً فى كتب الفقهاء، على أنى وجدت بخط محمد بن كنان الصالحى أنه رأى له شرحا على الخرقى مزجا فى مجلدين.

قلت: ورأيت له تفسيراً للقرآن سماه رموز الكنوز، وهو تفسير جليل فى أربع مجلدات، يذكر فيها أحاديث يرويها بالسند، ويناقش الزمخشرى فى كشافه، ويذكر فروع الفقه على الخلاف بدون دليل، وبالجملة هو تفسير مفيد جدا لمن طالعه، توفى سنة ستين وستمائة.

الزركشى: محمد بن عبد الله الزركشى المصرى، شرح الخرقى شرحا لم يسبق إلى مثله (وهو مطبوع)، وكلامه فيه يدل على فقه نفس، وتصرف فى كلام الأصحاب، وله شرح على الخرقى مختصر، وصل فيه إلى أثناء باب الأضاحى، وله غير ذلك مما لم يكمل، توفى سنة أربع وسبعين وسبعمائة.

الشريف أبو جعفر: الهاشمى العباسى، له ذكر فى كتب أصحابنا، وهو عبد الخالق بن عيسى، يتصل نسبه بالعباس بن عبد المطلب رضى الله عنه، كان مختصر الكلام، مليح التدريس، جيد الكلام فى المناظرة، عالما بالفرائض، وأحكام القرآن والأصول، له مقامات فى منع البدع عند الخلفاء، توفى سنة سبعين وأربعمائة.

صاحب البُلْغَة فى الفقه: الحسين بن المبارك بن محمد بن يحى بن مسلم الربعى البغدادى، توفى سنة إحدى وثلاثين وستمائة.

صاحب الوجيز: الحسن بن يوسف بن محمد بن أبى السرى الدجيلى، ثم البغدادى، الإمام الفقيه المفنن، ألف الوجيز فى الفقه، وكتابا فى أصول الدين، ونزهة الناظرين، وتنبيه الغافلين، وله قصيدة لامية فى الفرائض، توفى سنة اثنين وثلاثين وسبعمائة.

صالح ابن الإمام أحمد: كان أكبر أولاده، وكان أبوه يحبه ويكرمه، ونقل عن أبيه مسائل كثيرة، توفى سنة ست وستين ومائتين.

الطوفى: سليمان بن عبد القوى بن عبد الكريم بن سعيد الطوفى، ثم البغدادى، الفقيه الأصولى المفنن، صاحب مختصر الروضة الأصولية، وشرحها شرحاً متقناً عجيباً، وشرح الخرقى، توفى سنة عشر وسبعمائة.

عبد الله بن الإمام أحمد: كان ثبتاً فهماً ثقة حافظاً، وثقه ابن الخطيب وغيره، توفى سنة تسعين ومائتين.

غلام الخلال: عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن دارا، الإمام المحدث الفقيه، يكنى بأبى بكر، له الشافى، والتنبيه، والمقنع، وزاد المسافر فى الفقه.

وكثيرا ما يقول أصحابنا: «قاله أبو بكر عبد العزيز فى الشافى»، ونحو هذه العبارة، توفى سنة ثلاث وستين وثلاثمائة.

المجد: عبد السلام بن عبد الله بن أبى القاسم الخضر بن محمد بن على بن تيمية الحرانى، الفقيه، المفنن، المقرى، الملقب بمجد الدين، جد شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، صاحب المنتقى، والمحرر فى الفقه، ومسودة منتهى الغاية فى شرح الهداية بيض بعض الشرح، وله مسودة فى أصول الفقه، زاد فيها ولده عبد الحليم، ثم حفيده شيخ الإسلام، وله كتاب أحاديث التفسير، توفى سنة اثنين وخمسين وستمائة.

المرداوى: على بن سليمان بن أحمد الدمشقى، شيخ المذهب، صاحب الإنصاف فى معرفة الراجح من الخلاف (مطبوع)، ومختصره، «والتنقيح المشبع فى تحرير أحكام المقنع» (مطبوع)، وتحرير المنقول

فى الأصول، وشرحه سماه «التحبير شرح التحرير»، و«الدر المنتقى المجموع فى تصحيح الخلاف فى الفروع»، (ت ٨٨٥هـ).

المروزى: هيدام بن قتيبة، أحد الناقلين مذهب أحمد عنه، توفى سنة أربع وسبعين ومائتين.

موفق الدين: عبد الله بن محمد بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسى الأصل، ثم الدمشقى، الصالحى.

قال ابن غنيمة: «ما أعرف أحداً فى زمننا أدرك درجة الاجتهاد إلا الموفق».

وهو مؤلف: المغنى، والكافى، والمقنع، والعمدة، ومختصر الهداية فى الفقه، توفى سنة عشرين وستمائة.

الناظم: محمد بن القوى بن بدران المقدسى الفقيه المحدث، له منظومة الآداب صغرى وكبرى، والفرائد تبلغ خمسة آلاف بيت، وكتاب النعمة، جزءان، ونظم المفردات، وكلها على روى الدال، توفى سنة تسع وتسعين وتسعمائة.

ومن اصطلاحات الحنابلة :

أهل الرأى:

اعلم أن أصحاب الرأى عند الفقهاء هم أهل القياس والتأويل كأصحاب أبى حنيفة النعمان، وأبى الحسن الأشعرى، والتأويل علم ما يؤول إليه الكلام من الخطأ والصواب.

ويقابلهم أهل الظاهر وهم مثل داود الظاهرى وابن حزم ومن نحوهم.

أهل السلف – أهل السنة:

المراد بمذهب السلف ما كان عليه الصحابة الكرام، وأعيان التابعين، وأتباعهم، وأئمة الدين ممن شهد له بالإمامة دون من رمى ببدعة، أو شُهِّرَ بلقب غير مرضى ك: الخوارج، والروافض، والقدرية، والمرجئة، والجبرية، والجهمية، والمعتزلة، والكرامية ونحوهم.

ثم غلب ذلك اللقب (أهل السنة) على الإمام أحمد، وأتباعه على اعتقاده من أى مذهب (فقهى) كانوا، فقيل لهم فى فن التوحيد: علماء السلف، هذا ما اصطلح عليه أصحابنا والمحدثون.

وقال ابن حجر الفقيه فى رسالته «شن الغارة»: الصدر الأول لا يقال إلا على السلف، وهم أهل القرون الثلاثة الأول الذى شهد لهم النبى صلى الله عليه وسلم بأنهم خير القرون، وأما من بعدهم فلا يقال فى حقهم ذلك.

الشارح - الشرح:

إذا قيل: الشارح، فهو الشيخ شمس الدين عبد الرحمن بن الشيخ أبى عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسى ثم الصالحى الإمام الفقيه الزاهد، وهو ابن أخى موفق الدين وتلميذه، شرح المقنع فى عشر مجلدات، مستمَدا من المغنى، وسماه بالشافى.

ومتى قال الأصحاب: قال فى الشرح كان المراد هذا الكتاب، ومتى قالوا الشارح أرادوا مؤلفه ابن أبى عمر المتقدم توفى سنة اثنتين وثمانين وستمائة.

وهذا اصطلاح خاص، وإلا فالقاعدة أن شارح متن متى أطلق الشرح، أو الشارح أراد به أول شارح لذلك المتن، لكن لما كان كتاب المقنع أصلاً لمتون المتأخرين، وكان شمس الدين أول شرح له -لا جرم- استعملوا هذا الاصطلاح، ولا مشاحة فيه.

الشيخ - الشيخان:

وقال الشيخ منصور البهوتى الحنبلى فى شرح الإقناع: إذا أطلق المتأخرون -كصاحب الفروع والفائق والاختيارات وغيرهم - الشيخَ: أرادوا به الشيخ العلامة موفق الدين أبا محمد عبد الله بن قدامة المقدسى.

وإذا قيل: «الشيخان»، فالموفق، والمجد، يعنى مجد الدين عبد السلام ابن تيمية.

وكثيراً ما يطلق المتأخرون «الشيخ»، ويريدون به شيخ الإسلام ابن تيمية، ومنهم ابن قندس فى حواشى الفروع.

وإذا أطلق الإمام على بن عقيل وأبو الخطاب: شيخنا، أرادوا به القاضى أبا يعلى.

وإذا أطلقه ابن القيم وابن مفلح صاحب الفروع أرادوا به شيخ الإسلام.

وقال صاحب الإقناع: «ومرادى بالشيخ -يعنى حيث أطلق- شيخ الإسلام بحر العلوم أبو العباس أحمد ابن تيمية». اهـ، وقد سلك طريقته من جاء بعده.

القاضى - أبو يعلى - المنقح:

إن أصحابنا منذ عصر القاضى أبى يعلى إلى أثناء المائة الثامنة يطلقون لفظ «القاضى»، ويريدون به علامة زمانه: محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء الملقب بأبى يعلى.

وكذا إذا قالوا: «أبو يعلى»، وأطلقوه.

وإذا قالوا: «أبو يعلى الصغير» فالمراد به ولده محمد صاحب الطبقات.

وأما المتأخرون كأصحاب الإقناع والمنتهى ومن بعدهما، فيطلقون لفظ «القاضى» ويريدون به: القاضى علاء الدين على بن سليمان السعدى المرداوى، ثم الصالحى، وكذلك يلقبونه بالمُنَقِّح؛ لأنه نقح «المُقْنِع» فى كتابه: «التنقيح المُشْبِع»، وكانت وفاته سنة خمس وثمانين وثمانمائة، ويسمونه المجتهد فى تصحيح المذهب.

نصا:

وقولهم: «نصا»، معناه نسبته إلى الإمام أحمد أيضا.

وعنه:

إذا قيل: «وعنه»، يعنى: عن الإمام أحمد رحمه الله.

ولو كان كذا:

متى قال فقهاؤنا: «ولو كان كذا»، ونحوه، كان إشارة إلى الخلاف، وذلك كقول صاحب الإقناع وغيره فى باب الأذان: «ويكرهان -يعنى الآذان والإقامة- للنساء، ولو بلا رفع صوت»، فإنهم أشاروا بـ«لو» إلى الخلاف فى المسألة، ففى الفروع: «وفى كراهتهما - يعنى: الآذان والإقامة - للنساء بلا رفع صوت - وقيل: مطلقا -روايتان، وعنه - يسن لهن الإقامة، وفاقاً للشافعى، لا الآذان خلافا لمالك» فقوله: «ولو بلا رفع صوت» إشارة إلى الرواية الثانية.

وقالوا أيضا: «ولا يكره ماء الحمام، ولو سخن بنجس»، وفى هذه المسألة خلاف أيضا، فقد قال فى الفروع: «وعنه يكره ماء الحمام لعدم تحرِّى من يدخله».

فاحفظ هذه القاعدة فإنها مهمة جدا.

الراويات – التنبيهات – الأوجه:

تقدم تعريفها عند بحث «أقوال الإمام أحمد».

الاحتمال – التخريج – التوقف – القول – النقل:

أما الاحتمال: فقد يكون لدليل مرجوح بالنسبة إلى ما خالفه، أو لدليل مساو له.

وأما التخريج: فهو نقل حكم المسألة إلى ما يشبهها، والتسوية بينهما فيه.

وأما التوقف: فهو ترك العمل بالأول والثانى، والنفى والإثبات إن لم يكن فيها قول، لتعارض الأدلة وتعادلها عنده.

قال المرداوى: فالتخريج فى معنى الاحتمال، والاحتمال فى معنى الوجه، إلا أن الوجه مجزوم بالفتيا به.

والقول: قال المرداوى: القول يشمل الوجه والاحتمال والتخريج، وقد يشمل الرواية، وهو كثير فى كلام المتقدمين.

والفرق بين القول والتخريج: أن القول يكون منسوبا إلى الإمام على أنه قول له، وأما التخريج فإن الحكم يستخرج من الأصول الكلية، فإذا أخذ الحكم من أصل كلى فهو مخرج قولا واحدا، وإذا نص الإمام على حكم أو عرف من أفعاله فهو له قولا واحدا.

والفرق بين «التخريج والنقل» و«النقل والتخريج»: أن «التخريج والنقل» حاصله بناء فرع على أصل من القواعد الكلية، كتخريج فروع كثيرة على قاعدة تكليف ما لا يطاق مثلا، وكما فعل ابن رجب وابن اللحام فى قواعدهما.

أما «النقل والتخريج» فهو أن ينقل نص الإمام، ثم يخرج عليه فروعا، وهذا مختص بنصوص الإمام، فالنقل أخص من التخريج[1]

---

(١) أصول مذهب أحمد، م س، ص ٧٣٢.

ثبت بالمراجع والمصادر

١- فهرس مقدمة ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، ط٢/١٩٨٨م.

٢- المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، د/علي جمعة، دار السلام، ط١/٢٠٠٤م

٣- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، ط١/١٩٩١م.

٤- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، ط٣-١٩٨١م.

٥- حاشية الباجورى على جوهرة التوحيد، إبراهيم البيجوري، تحقيق: علي جمعة، دار السلام، ط١/٢٠٠٢م.

٦- الوجيز فى أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.

٧- المسودة في أصول الفقه، آل ابن تيمية : أبو البركات عبد السلام وشهاب الدين أبو المحاسن وأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني.

٨- شرح الكوكب المنير أو مختصر التحرير، أبو البقاء محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي، تحقيق: د. محمد الزحيلي، د.نزيه حماد، طبعته مكتبة العبيكان، ط١/١٩٩٧م.

٩- نهاية السول في شرح منهاج الوصول، جمال الدين الأسنوي، مطبعة التوفيق – القاهرة.

١٠- محاضرات في تاريخ أصول الفقه، الشيخ عبد الغني عبد الخالق، جامعة الأزهر.

١١- الشرح الكبير على الورقات، أحمد بن قاسم العبادي، رسالة ماجستير بكلية الدراسات الإسلامية.

١٢- التعريفات، السيد الشريف الجرجاني، الحلبي، ١٩٣٨م.

١٣- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط٢/١٩٧٩م.

١٤- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد الفيومي، المطبعة الأميرية، ط٧/١٩٢٨م.

١٥- حاشية السيد على شرح العضد على ابن الحاجب، الشريف الجرجاني، المطبعة الأميرية، ١٣١٦م.

١٦- حاشية العطار على شرح جمع الجوامع لجلال الدين المحلي، الشيخ حسن العطار، مطبعة مصطفى محمد.

١٧- آداب الشافعى ومناقبه للإمام عبد الرحمن بن أبى حاتم، تحقيق عبد الغنى عبد الخالق، دار الكتب العلمية، ط١/١٩٥٣م.

١٨- رحلة الشافعى، رواية الربيع بن سليمان، المطبعة السلفية، ١٣٥٠ هـ.

١٩- مناقب الشافعى، الإمام أحمد البيهقى، تحقيق: أحمد صقر، دار التراث، ط١/١٩٧١م.

٢٠- مناقب الشافعى، الإمام فخر الدين الرازى، المكتبة العلامية، ١٢٧٩ هـ.

٢١- مناقب الشافعى، الحافظ ابن كثير، تحقيق: خليل ملا خاطر، مكتبة الإمام الشافعى، ط١/١٩٩٢م.

٢٢- توالى التأسيس بمعالى ابن إدريس، الإمام ابن حجر العسقلانى، المطبعة الأميرية، ط١/١٣٠١ هـ.

٢٣- الشافعى حياته وعصره - آراؤه وفقهه، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربى، ط٢/١٩٤٨م.

٢٤- الإمام الشافعى ناصر السنة وواضع الأصول، عبد الحليم الجندى، دار الكتاب العربى، ١٩٦٧م.

٢٥- الإمام الشافعى فى مذهبيه القديم والجديد، الدكتور أحمد نحرواى الإندونيسى، مكتبة الشباب، ١٩٨٨م.

٢٦- رسالة: معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي، تقي الدين السبكي، تحقيق: كيلاني خليفة، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى.

٢٧- التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، ١٩٨٠م.

٢٨- تهذيب الأسماء واللغات، الإمام النووي، إدارة الطباعة المنيرية.

٢٩- المجموع شرح المهذب للإمام النووي مع تكملته للإمام السبكي، طبعة دار الفكر.

٣٠- تذكرة الحفاظ، الإمام الذهبى، دار الكتب العلمية، تحقيق: عبد الرحمن المعلمى، ١٣٧٤هـ.

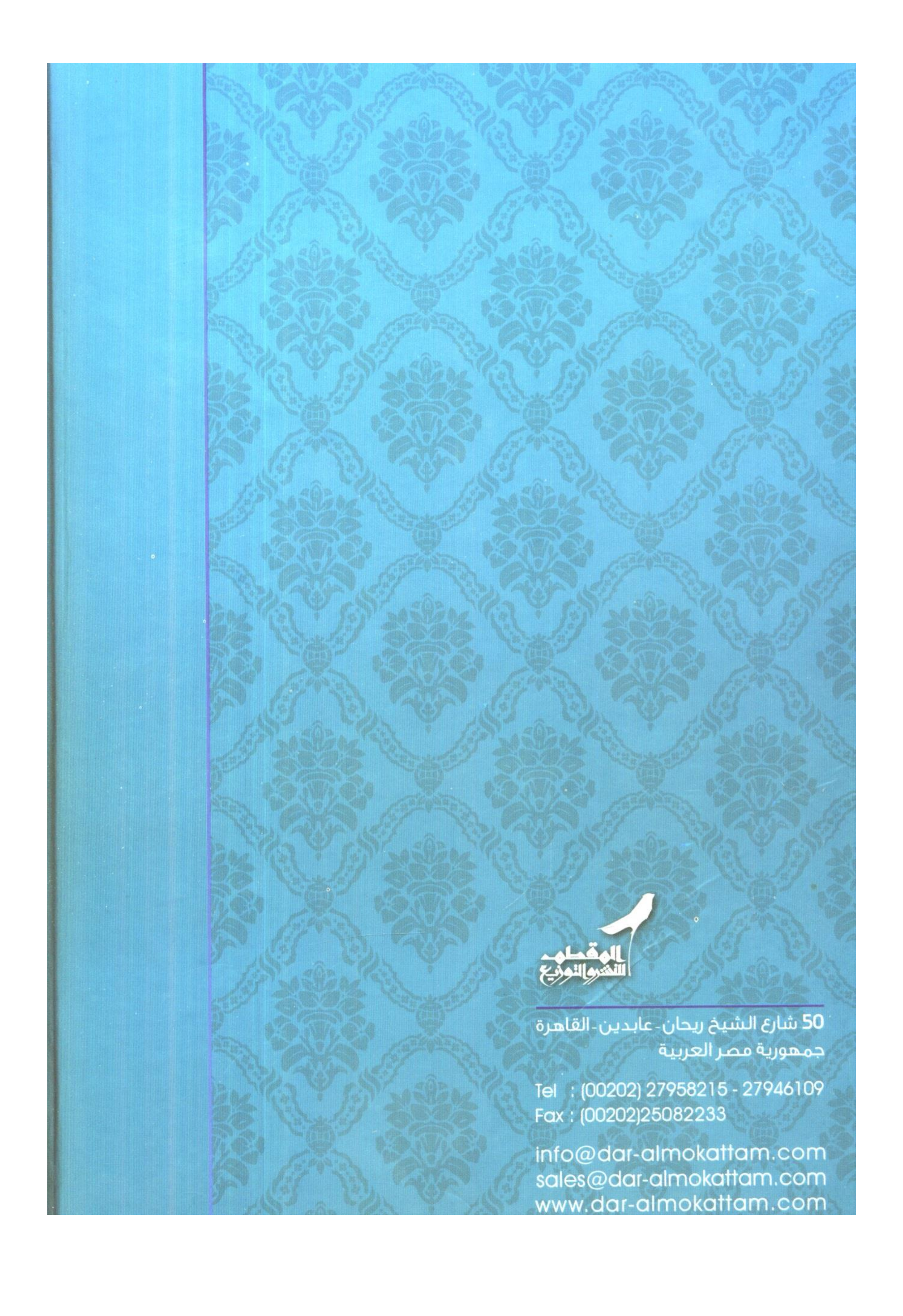
٣١- النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، الإمام عبد الحى اللكنوى (ت ١٣٠٤هـ)، عالم الكتب، ط١/١٩٨٦م.

٣٢- حسن التقاضى فى سيرة الإمام أبى يوسف القاضى، محمد زاهد الكوثرى، مطبعة دارالأنوار، ١٩٤٨م.
٣٣- بلوغ الأمانى فى سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيبانى، محمد زاهد الكوثرى، ط مكتبة الخانجى، سنة ١٣٥٥هـ.
٣٤- أبو حنيفة حياته وعصره آراؤه وفقهه، محمد أبو زهرة، ط دار الفكر العربى، ١٩٩٧م.
٣٥- تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية على الطبعة الأولى المصرية.
٣٦- الميزان، عبد الوهاب الشعراني، ط دار الفكر، ١٩٩٥م.
٣٧- الفوائد البهية فى تراجم الحنفية، الإمام اللكنوى، ط الخانجى، ط١/١٣٢٤هـ.
٣٨- إرشاد أهل الملة إلى أحكام الأهلة، الشيخ محمد بخيت الميطعى، مطبعة كردستان، ١٣٢٩هـ.
٣٩- مقدمة الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف لكتاب الأكليل شرح مختصر خليل للعلامة المحقق الشيخ محمد الأمير، مكتبة القاهرة، د ت.
٤٠- مقدمة الشيخ عبد الله الغمارى لكتاب الأكليل شرح مختصر خليل للعلامة المحقق الشيخ محمد الأمير، مكتبة القاهرة، د ت.
٤١- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبى عبد الله الحطاب، دار الفكر، ط٣/١٩٩٢م.
٤٢- كشف النقاب الحاجب عن مصطلح ابن الحاجب، ابن فرحون، دار الغرب الإسلامى، ١٩٩٠م.
٤٣- الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط١٥/٢٠٠٢م.
٤٤- أصول مذهب الإمام أحمد، عبد الله بن عبد المحسن التركى، مكتبة الرياض الحديثة، ط٢/١٩٧٧م.
٤٥- البحر المحيط، الإمام الزركشي، دار الكتبي، ط١/١٩٩٣م.
٤٦- ابن حنبل، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

***

فهرس الموضوعات

***


المقطم للنشر والتوزيع
50 شارع الشيخ ريحان - عابدين - القاهرة
جمهورية مصر العربية
Tel : (00202) 27958215 - 27946109
Fax : (00202)25082233
info@dar-almokattam.com
sales@dar-almokattam.com
www.dar-almokattam.com